MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81266-2

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SALINGER, RICHARD

TITLE:

SPINOZAA LEHRE VON DER...

PLACE:

BERLIN

DATE:

[1881]

Master Negative #

93-8126-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193Sp4
DZ8
v.1

Salinger, Richard, 1859-
Spinozas Lehre von der Selbsterhaltung.
Berlin, Schade. ‹1881›
78 p.

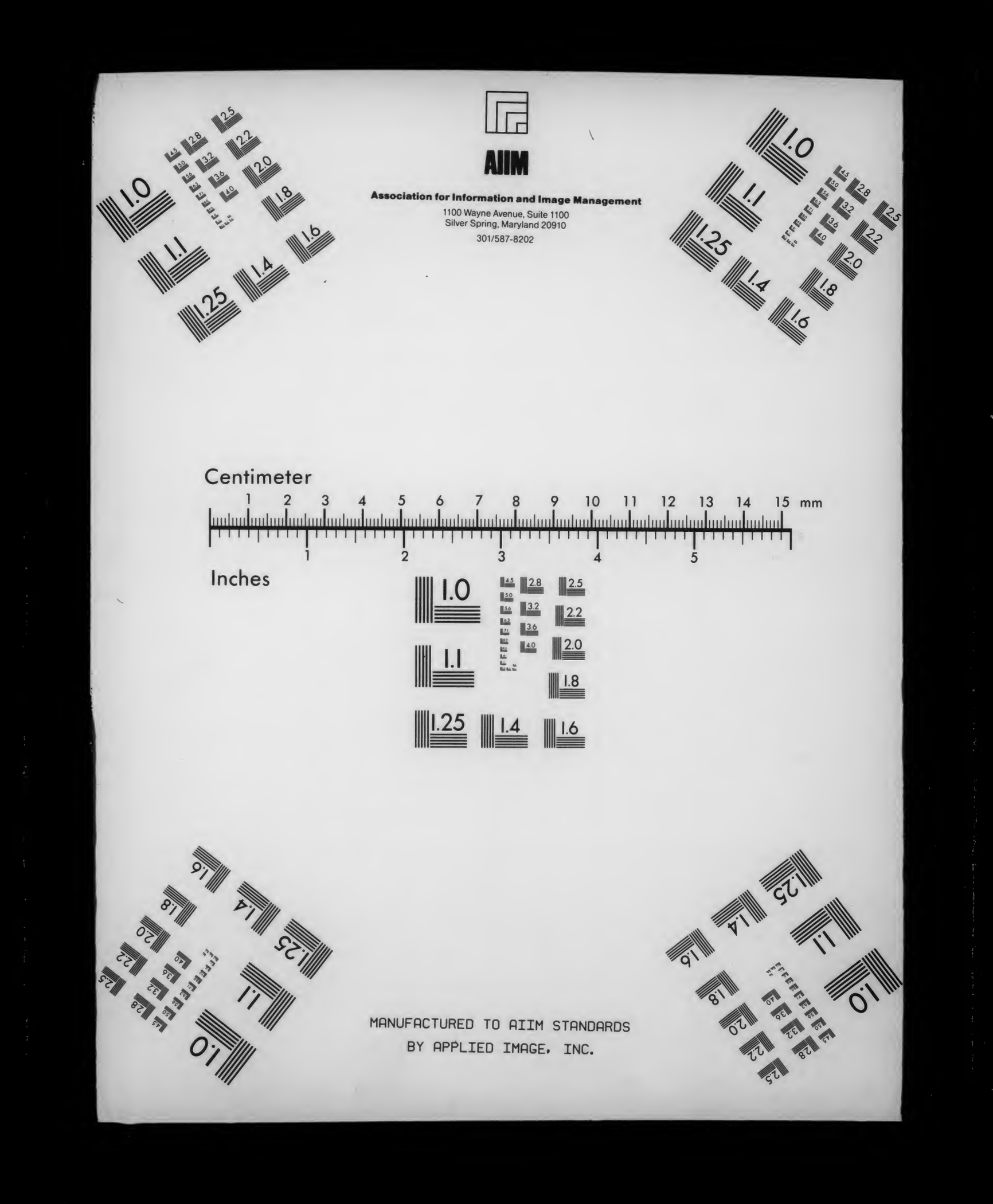
Thesis, Berlin, 1881.

Another copy in Special Collections (Spinoza)
‹1881›

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 1x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4.7.93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

193 Sp4 DZ8
1

Columbia University
in the City of New York
LIBRARY

Contents

1. Salinger, Richard Spinozas lehre von der selbsterhaltung 1881

2. Busse, Ludwig Beiträge zur entwicklungsgeschichte Spinoza's 1885

3. Nenitescu, Joan Die affectenlehre Spinoza's 1887

4. Hoff, Josef Die staatslehre Spinoza's 1895

5. Biedermann, Otto Die methode der auslegung und kritik der biblischen schriften in Spinozas theologisch politischem Traktat in zusammenhang mit seiner Ethik 1903

6. Gebhardt, Carl Spinozas Abhandlung über die verbesserung des verstandes 1905

7. Krösche, Kurt Wie weit stimmt die lehre Spinozas vom parallelismus der göttlichen attribute überein mit der theorie vom psychisch-physischen parallelismus bei Fechner und F. A. Lange? 1909

8. Schmitt, Elisabeth Die unendlichen modi bei Spinoza 1910

P. 4857
no. 1
193 Sp 9
DZ 6

Spinozas
Lehre von der Selbsterhaltung.

INAUGURAL-DISSERTATION,

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VON DER PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

GENEHMIGT

UND

ÖFFENTLICH ZU VERTHEIDIGEN

am 24. Juni 1881

von

Richard Salinger.

OPPONENTEN:

Georg Simmel, Dr. phil.
Paul Radestock, Dr. phil.
Wilhelm Fabian, Cand. phil.

BERLIN.
Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke).
Linienstr. 158.

1938p4
DZ8 v.1

Seiner theuren Mutter

der Verfasser.

Einleitung.

Die Bestimmungen, welche Spinoza im 3. Theile der Ethik über das Streben der Dinge „in ihrem Sein zu beharren“ aufgestellt hat, bilden die hauptsächlichste Grundlage seiner gesammten ethischen und politischen Theorien. Wenn man aber diese Bestimmungen auf ihre Stellung innerhalb des gesammten Systems und namentlich ihr Verhältniss zu den metaphysischen Voraussetzungen desselben hin prüft, so kann einem nicht entgehen, dass sie zunächst ganz aus dem Rahmen der übrigen Theile der Lehre herauszufallen scheinen. Wenn Spinoza plötzlich (Eth. III Prop. 6) ohne augenfälligen Zusammenhang mit den vorausgehenden Lehrsätzen den Satz aufstellt: „Jedes Ding hat das Bestreben sich in seinem Sein zu erhalten“, so darf man mit Recht fragen, wie ist diese so unvermittelt hervortretende Behauptung mit den Grundlagen des Systems insbesondere mit den Fundamental-Bestimmungen über das Verhältniss der Substanz zu den Einzeldingen in Einklang zu bringen. Alles was Spinoza bis dahin über die Stellung der Einzelwesen im Universum gelehrt hatte, lief darauf hinaus, dass dieselben ihrer Existenz und ihrem Wesen nach völlig determinirt sind durch den Zustand der Abhängigkeit, in der sie sich von dem einzigen von Spinoza anerkannten wahrhaft Seienden, der Substanz befinden.

Demgegenüber wird an der oben genannten Stelle zum ersten Male dem Einzeldinge eine selbständige, von der Substanz unabhängige eigenthümliche Energie und Wirksamkeit zugeschrieben. —

So oft Spinoza bis dahin auch im Zusammenhange seiner Lehre von den Einzeldingen gehandelt hatte, nie unterlässt er es hervorzuheben, dass ihnen eine selbständige, von der Substanz unabhängige Realität, Macht, zu existiren und zu wirken nicht zukommt, dass sie vielmehr äusserlich und innerlich, nach Existenz und Essenz[1]), durch die Substanz determinirte, und zwar entweder unmittelbar oder mittelbar determinirte Wesenheiten sind. Schon in der ersten Definition der Modi tritt diese abhängige, unselbständige Natur derselben deutlich hervor, insofern das Hauptgewicht darauf gelegt wird, dass die Modi etwas nicht an und für sich, sondern in einem Andern Seiendes bedeuten[2]). An der Stelle ferner, wo Spinoza seine Lehre von den unendlichen Bestimmtheiten der Substanz, den Attributen beendigt hat[3]), hebt er es noch besonders hervor, dass ausser Gott kein Ding unabhängig von ihm existire und im folgenden Lehrsatze[4]) spricht er dasselbe positiv so aus, dass alles, was ist, nur in Gott ist und nur als in ihm seiend begriffen werden kann (und insofern natürlich auch nur durch ihn begriffen werden kann). Die Gesammtheit der auf diese Weise von Gott abhängigen Erscheinungen fasst er unter dem Namen der natura naturata zusammen[5]).

Im Folgenden unterscheidet er nun zwar eine doppelte Art der Abhängigkeit der Dinge von Gott, insofern er die einen als unendliche unmittelbar aus der göttlichen Natur (oder doch nur unter Vermittelung der Attribute die realiter nicht von Gott getrennt sind) hervorgehen lässt (die sog. unendlichen Modificationen der Substanz[6]); während die andern nur durch Vermittelung eines andern, das ebenfalls schon im Zustande der

[1]) Mit diesem Ausdruck bezeichnet Spinoza das von ihrer endlichen Existenz in Raum und Zeit unabhängige Sein der Dinge als Modificationen der Einen Substanz.

[2]) Eth. I Def. 5 Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.

[3]) Eth. I Prop. 14. [4]) Eth. I Prop. 15. [5]) Eth. I Prop. 29 Schol.

[6]) Eth. I Prop. 21. 22. 23. 28 Schol. 2.

Endlichkeit vorhanden war, zur Existenz und Actualität gelangen können[1]). (Eth. I. 28.)

Aber von beiden Klassen wird in gleicher Weise betont, dass ihnen Sein und Wirken nur als Modificationen der Substanz, nicht etwa als selbständigen Wesen zukommt.

In dieser Beziehung wird geradezu gesagt, dass Gott nicht nur die Ursache der Existenz der Dinge ist, sondern auch ihres Wesens[2]), d. h. nicht nur Ursache, dass die Dinge zu existiren anfangen, sondern auch, dass sie in ihrer Existenz beharren[3]).

Insbesondere wird gerade von den endlichen Einzelwesen immer wieder hervorgehoben, dass sie zum Existiren und Wirken nur durch die göttliche Causalität, d. h. da diese hier nur mittelbar wirkt, durch eine andere Natur derselben Art bestimmt werden können; d. h. es wird, wenn wir das für die — den beiden Attributen entsprechenden — zwei parallelen Reihen von Einzelvorgängen, psychische und materielle verfolgen: es wird im Ge-

[1]) Die schwierige Frage, die sich an diese Unterscheidung knüpft, wie es überhaupt zu endlichen Modificationen der absolut unendlichen Substanz kommen kann, liegt ausserhalb der Aufgabe der hier zu führenden Untersuchung; es ist daher durch den oben gewählten Wortlaut absichtlich unentschieden gelassen, ob von vornherein zwei absolut wesensungleiche Klassen von Modis, unendliche und endliche vorhanden sind, oder ob die letzteren erst dadurch, dass sie durch andere vermittelt sind, zu endlichen werden. Denn sofern die Modi Modi der Substanz, soweit sie also in der Substanz begriffen, ja selbst Substanz sind, sind sie ja, und zwar alle — nicht endlich (vgl. Epistola 34 p. 570 Paulus); auch die endlichen Modi sollen ja sub specie aeterni angesehen, aufhören, endliche zu sein, also gewissermaassen wieder zu unendlichen werden. Vielleicht liesse sich daher folgende Erklärung halten. Nach Eth. I Prop. 16 hat die Substanz die Tendenz, in unendlichen Formen nach aussen sich zu entfalten und wirksam zu sein. Diese Formen und Explicationen der Substanz sind aber eben die Modi. Diese können daher, sobald sie in unendlicher Fülle aus der Substanz gewissermaassen heraustreten, sich gegenseitig hemmen und beschränken und dadurch ihrer aller Existenz im Zustand der Endlichkeit herbeiführen. — Unterstützt wird diese Auffassung durch die für Spinoza's Lehre so wichtige Anschauung desselben, dass Endlichsein theilweise Negation der Existenz und dass jede Bestimmung Verneinung sei. (Finitum esse revera ex parte negatio est und Omnis determinatio est negatio. Eth. I 28.)

[2]) Eth. I 25. [3]) Eth. I 24 Coroll.

biete der Körperwelt der strenge Mechanismus, auf psychischem Gebiete der strenge Determinismus gelehrt. Kein Körper, der sich in Ruhe befindet, kann in Bewegung und umgekehrt kein bewegter in Ruhe versetzt werden, ausser von einem andern, der selbst wieder in Ruhe bez. in Bewegung versetzt worden sein musste von einem andern u. s. w. ins Unendliche fort[1]). Die Dauer der Existenz des menschlichen Körpers hängt also stets von äusseren Ursachen und der Zeit ihres Eintreffens ab; sie ist daher unabhängig vom Wesen des Körpers selbst.

Jedes Ding kann nur durch eine äussere Ursache oder Gewalt zerstört werden[2]). Ebenso bedarf — auf geistigem Gebiete — jede Vorstellung der Seele zu ihrer Erweckung der göttlichen Causalität, sofern diese sich in der Form einer andern Einzelvorstellung äussert, welche ihrerseits wiederum von einer andern hervorgerufen werden musste und so fort[3]); es kann also auch im geistigen Leben von einem allgemeinen Willensvermögen niemals die Rede sein, es giebt nur einzelne Willensacte, wie es nur einzelne Vorstellungsacte giebt und zu jedem derselben muss die Seele wieder von Einzelvorstellungen einzeln determinirt werden u. s. f.[4]). Hiermit ist der psychol. Determinismus in strengster Form gelehrt.

Wir sahen also, dass kein einzelner Vorgang weder unter dem Attribut der Ausdehnung noch unter dem Attribut des Denkens selbst seine Dauer oder seine Kraft bestimmen kann, dass diese vielmehr einzig von dem entsprechenden Vorgang derselben Art (d. h. desselben Attributs), durch den er hervorgerufen wurde (wie er selbst wieder den nächstfolgenden erzeugt) abhängt, und doch wird den Dingen von Spinoza das Streben und die Macht vindicirt, ihr Sein zu erhalten? Wie ist dieser Widerspruch lösbar? wie wir glauben durch eine genauere Betrachtung der Natur und des Begriffs und des Wesens der Einzeldinge nach Spinoza's Auffassung.

Die Einzeldinge, sagt Spinoza[5]), sind nichts als Bestimmt-

[1]) Eth. II Lemma 3 Prop. 13. [2]) Eth. III Prop. 5. [3]) Eth. II. Prop. 9.
[4]) Eth. II Prop. 48 vgl. ib. Schol. [5]) Eth. I 25 Coroll.

heiten der göttlichen Attribute oder Formen des Seins, in welchen sich die Attribute Gottes auf bestimmte und begrenzte Weise ausprägen. Hier ist deutlich ausgesprochen, dass es das Wesen Gottes oder der Substanz ist, was in den Einzeldingen zum Ausdruck kommt, aber auch zugleich, dass eben dieses substanzielle Element in den Einzelwesen durch die Form, in der es existirt, eine Begrenzung und Beschränkung erleidet. Woher diese sich ergiebt, kann nicht zweifelhaft sein, wenn wir uns des bereits oben angeführten Satzes[1]) erinnern, dass jedes Einzelding zu der Art seines Existirens und Wirkens von einem andern Einzeldinge bestimmt werden muss, welches wiederum von einem andern hervorgerufen wurde und so fort. Diese gegenseitige Bedingtheit und Begrenzung der Dinge durch einander ist aber in Spinoza's Sinne eine Beschränkung und theilweise Hemmung ihres wahren Seins. Es ist hier zum vollen Verständniss von Spinoza's Gedankengang unerlässlich, sich eine Eigenthümlichkeit der spinozischen Weltauffassung gegenwärtig zu halten, welche nicht mit Unrecht als Angelpunkt des ganzen Systems bezeichnet worden ist: diese Eigenthümlichkeit liegt in dem Satze ausgesprochen: Omnis determinatio est negatio. Woher sie stammt ist leicht erklärt. Wahres Sein kommt in Spinoza's Sinne nur der Substanz oder Gott zu. Gott oder die Substanz ist aber unendlich[2]). Folglich ist wahres Sein nach Spinoza allein Unendlich-sein. Was nicht unendlich ist, dessen Sein ist von aussen her gehemmt und zum Theil negirt. Finitum esse revera ex parte negatio est[3]). In directem Gegensatz zu unserer Auffassung ist die Unendlichkeit nach Spinoza positiv, die Endlichkeit negativ[4]). Was also an den Einzeldingen wahrhaft real und seiend ist, ist nothwendig ein Ausfluss des göttlichen Seins und der Substanz. Die Bestimmtheiten der Substanz, sagt Spinoza, die ich Modi nenne, involviren ihrem Begriffe nach keine Existenz, ausser soweit dieser der Begriff der Substanz selbst ist[5]).

[1]) Eth. I 28. [2]) Eth. I Def. 6. [3]) Eth. I 8 Schol. 1 Epist. 41.
[4]) Eth. I Def. 6 Expl. Eth. I 8 Schol 1.
[5]) Vgl. Eth. II 4 Dem. Epist. 58 vgl. Eth. II 44 Coroll. 2 Dem. haec

Sofern in jedem Einzelding das göttliche Wesen auf eine gewisse Weise zum Ausdruck kommt, kann Spinoza nun von den Einzeldingen allerdings auch sagen, dass sie Gott seien, sofern er sich in einer bestimmten Art und Weise äussert, oder in einem bestimmten Zustand befindet, und dass also, wenn der menschliche Geist diese oder jene Vorstellungen hat, Gott selbst diese Vorstellung hat, nicht soweit er unendlich ist, sondern soweit er sich in der Natur des menschlichen Geistes darstellt oder soweit er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht[1]).

Und auf diese Weise wird es auch verständlich, wie Spinoza sagen kann, dass jedes Einzelding Gottes ganzes und unendliches Wesen in gewissem Sinne in sich schliesse[2]). So bezeichnet er z. B. den menschlichen Körper als einen bestimmten Ausdruck des wahren Wesens Gottes, soweit dieser unter dem Attribut der Ausdehnung begriffen wird: es muss also auch demgemäss (vermöge der genauen Congruenz von Denken und Ausdehnung) jede Vorstellung die die menschliche Seele von irgend einem wirklich existirenden körperlichen Vorgang hat[3]), eigentlich Gottes ganzes unendliches Wesen in sich schliessen.

Wenn aber die Dinge einerseits das unendliche Wesen Gottes auf gewisse Weise ausdrücken sollen, so leuchtet unmittelbar ein, dass dies nur dadurch möglich ist, dass sie ihrem Wesen

rerum necessitas est ipsa Dei aet. nat. necessitas. Epist. 29 (527 Paul.). Vgl. Tract. theol. pol. Cap. 5 S. 51.

[1]) Und wie die Dinge selbst von Gott in ihrem Sein und Wirken abhängen, so hängt auch unser Wissen um sie von Gott und von unserer Erkenntniss Gottes ab. Eth. V 36 Schol. Tract. theol. cap. 1, wo der Gedanke von dem göttlichen Ursprung der natürlichen Erkenntniss (lumen naturale) fast noch einen präciseren Ausdruck findet, als in der Ethik. Vgl. Tract. theol. pol. Cap. 5 S. 51 Gsb. Eth. I Prop. 28 Deus quatenus modificatus est modificatione.

[2]) Eth. II Prop. 11 Coroll. vgl. II 45. Dem. quia res singulares Deum pro causa habent quatenus sub attributo consideratur, cuius res ipsae modi sunt, debent necessario earum ideae ipsarum attributi conceptum, hoc est Dei aeternam et infinitam essentiam involvere; und namentlich Tract. theol. polit. Cap. 4 S. 43 Eth. II Def. I.

[3]) Eth. II Prop. 45 vgl. V 24. Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott.

nach selbst göttlicher Natur sein müssen und dass alles, was sie in ihrer Existenz hemmt, beschränkt und theilweise negirt, nicht zu ihrem Wesen gehören kann. Und mit dieser Auffassung stimmt auch der Satz Spinoza's, dass jedes Einzelding zwar zu seiner Hervorbringung eines andern bedarf, von dem es erzeugt wird[1]), dass es aber, wenn es einmal da ist, in seinem Wesen beharrt vermöge der unmittelbaren göttlichen Assistenz[2]), vortrefflich überein.

Alles Aeusserliche — wenigstens in Spinoza's Sinne Aeusserliche — Beschränkte, Mangelhafte, an den Dingen: Dauer, Form, u. s. w. ist von den äussern Ursachen, denen sie unterworfen sind, abhängig, ihr Wesen aber kann nicht davon berührt werden. „Das Verursachte, sagt[3]) Spinoza, unterscheidet sich von seiner Ursache genau in dem was es von der Ursache hat, z. B. ist ein Mensch Ursache der Existenz eines andern Menschen, nicht aber Ursache seines Wesens (denn dies ist eine ewige Wahrheit) und deshalb kommen sie in ihrem Wesen vollkommen überein, unterscheiden sich aber in der Art ihrer Existenz und es kann daher die Existenz des einen aufhören, ohne dass der andere davon berührt wird; aber wenn das Wesen des einen zerstört und verändert werden könnte, so würde dadurch auch das Wesen des andern mit zerstört werden."

Der Grund also, warum gerade dies und nicht jenes Einzelding in der Natur existirt, also z. B. gerade dieser Kreis oder gerade dieses Dreieck, liegt allerdings nicht im Wesen des Dreiecks und des Kreises, sondern in der zufälligen Ordnung der ganzen Körperwelt[4]), aber das Wesen und der Begriff des Dreiecks und des Kreises ist auch völlig unabhängig von der Existenz oder Nichtexistenz dieses bestimmten Dreiecks oder dieses bestimmten Kreises.

Das Wesen der Dinge und im Besondern also das Wesen der Menschen ist ein Ausdruck des göttlichen Wesens; mit diesem

[1]) Eth. I Prop. 28. [2]) Eth. I 24 Coroll.; 25. [3]) I 17 Schol extr.
[4]) Eth. I Prop. 24 vgl. Eth. I 11. Dem.

Satz ist eigentlich die Grundlage von Spinoza's ganzer Erkenntnisslehre und Ethik gegeben; und unter seiner Voraussetzung werden erst die Lehren, die Spinoza im letzten Abschnitt seines Werkes über die menschliche Freiheit und die Erkenntniss Gottes und die durch diese bewirkte Ueberwindung der Leidenschaften vorträgt, recht verständlich. Es giebt nun unseres Wissens zwei Stellen in der Ethik Spinoza's die mit dieser Auffassung in Widerspruch zu stehen scheinen. I. Die eine ist der zehnte Lehrsatz des zweiten Buches[1]) der lautet „das Sein der Substanz gehört nicht zum Wesen des Menschen oder die Substanz macht nicht das Wesen des Menschen aus."

Aber mit diesem Satze will Spinoza augenscheinlich nicht jeden Zusammenhang der Substanz mit der Natur des Menschen aufgehoben wissen, denn er bezeichnet selbst ausdrücklich in dem gleich folgenden Corollar. das Wesen des Menschen als zur Kategorie der unendlichen Modi gehörig, verweist es also damit in die von Gott unmittelbar hervorgebrachten Wesenheiten[2]). Durch den Wortlaut „das Sein der Substanz erstreckt sich nicht auf das Wesen der Menschen" will er, wie auch der Beweis des Lehrsatzes anzudeuten scheint[3]), nur der Missdeutung vorbeugen, als ob alle Realität der Substanz in das Wesen der Menschen überginge. Dies würde nicht nur mit der Unendlichkeit der Substanz in Widerspruch stehen, deren Realität noch zur Hervorbringung unendlich vieler anderer Formen ausreichen muss[4]), ohne jemals erschöpft werden zu können, sondern es würde auch damit gewissermaassen der Mensch selbst zum Range einer Substanz erhoben werden, womit einer andern Grundbestimmung über die Substanz, dass es nur eine einzige derselben Art geben könne, widersprochen wäre[5]).

[1]) Eth. II Prop. 10. Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.

[2]) vgl. Eth. V 40 Mens nostra quatenus intelligit (also die ihm eigenthümliche wesentliche Thätigkeit ausübt) aeternus cogitandi modus est. vgl. Eth. V 36 Schol.

[3]) Vgl. II 10 Schol 1 init.

[4]) Eth. I Prop. 16. [5]) I Prop. 5.

Wenn ferner Spinoza in dem erwähnten Satze sich so ausdrückt „Das Sein der Substanz gehört nicht zum Wesen des Menschen" und dann fortfährt „oder die Substanz bestimmt die Form des Menschen nicht", so ist nicht zu verkennen, dass die an dieser Stelle zum Ausdruck kommende Anschauung, wonach also das Wesen des Menschen identisch wäre mit seiner Form, doch mit allen sonstigen Lehren Spinoza's vom Wesen der Dinge völlig im Widerspruch steht. — Dass die Form der Dinge, ihr Wesen sei ist aristotelische und z. Th. noch unsere Anschauung, kann aber nach allen von Spinoza sonst wenigstens geäusserten Ansichten — nicht auch als spinozische Anschauung bezeichnet werden. Wir haben im Gegentheil im Vorhergehenden schon wiederholt angedeutet und werden im Folgenden noch öfter darauf zurückkommen müssen, dass die Form eines Dinges in Spinoza's Sinn etwas ihm zufälliges, durch äussere Ursachen ihm aufgeprägtes ist, also nicht nur mit seinem Wesen in rein äusserlicher Beziehung steht, sondern auch dasselbe gerade zu hemmt und theilweise negirt. Es lässt sich nicht leugnen, dass diese spinozistische Anschauungsweise, wenn man sie weiter verfolgt, zu seltsamen Consequenzen führt, die uns absurd erscheinen müssen, die aber doch vortrefflich zu den von Spinoza gelehrten Grundsätzen über die Substanz und ihre Attribute stimmen. Wenn z. B. nach dem Wesen des Quadrats gefragt wird, so ist von spinozistischem Standpunkt zu antworten: Das Wesen des Quadrats ist nicht etwa die quadratische Form, sondern zunächst seine Zugehörigkeit zur Körperwelt und sodann ganz allgemein sein Sein überhaupt[1]).

[1]) d. h. nicht etwa seine beschränkte zeitliche Existenz. Diese will ja Sp. eben als etwas rein Zufälliges, in seiner Dauer und seiner Form durch äussere Ursachen Determinirtes, von dem Sein des Dinges streng geschieden wissen. Die Dinge sind schon vor ihrer Existenz, wenn auch in anderer Form (vgl. z. B. Epist. IV p. 458 Paul. consideres, homines non creari sed tantum generari et quod eorum corpora iam antea existebant quamvis alio modo formata. Verum hoc concluderetur quod libenter etiam fateor, scilicet, quod si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota extensio evanesceret). Unter dem Gesichtspunkt, der sich aus der letzteren

Um dies zu verstehen, müssen wir uns eben erinnern, dass Spinoza (durch psychologische Abstraction von den Erfahrungsthatsachen) das Sein der Dinge, das er als das ihnen allgemeinste, allen gleichmässig unentbehrliche und also wesentliche erkannt zu haben glaubte, (unter Ausscheidung aller andern Qualitäten als unwesentlicher), zu selbständigem Dasein hypostasirte (Substanz); und dann, (vermöge desselben psychologischen Processes) dieses Sein sich wieder in ein denkendes und ausgedehntes differenziren liess (Attribute). Wie dürfen wir uns also wundern, wenn wir bei rückwärts vorgenommener Analyse der Erscheinungen von spinozistischem Standpunkt aus, keine andern festen Elemente in ihnen vorfinden, als den Begriff des Seins und zwar dieses als denkend oder ausgedehnt.

Hiernach leuchtet von neuem ein, dass Spinoza mit dem Satze: „das Sein der Substanz gehört nicht zum Wesen des Menschen“ nur hat sagen wollen: das Wesen des Menschen (d. h. eines Einzeldings) ist nicht das unendliche Sein der Substanz selbst, sondern nur ein bestimmter Modus desselben[1]).

Stelle deutlich für eine richtige Beurtheilung der spinozistischen Vorstellungsweise in Bezug auf diesen Punkt ergiebt, muss auch die im letzten Buch der Ethik vorgetragene Ansicht von der Unzerstörbarkeit des Geistes aufgefasst werden. Der menschliche Geist (sagt Sp. V 23) kann nicht zugleich völlig mit dem Körper zerstört werden, sondern es bleibt etwas von ihm zurück, was ewig ist (und ebenso, hätte er nur gleich hinzusetzen sollen, bleibt vom Körper etwas zurück, was ewig ist). Nämlich, fährt er unmittelbar fort (Schol. ib.), soweit der Geist das Wesen seines Körpers unter der Form der Ewigkeit auffasst, ist er selbst ewig. Man hat mit Unrecht dieses als Spinoza's Lehre von der Unsterblichkeit bezeichnet, wenn man darunter eine individuelle Fortdauer der Seele versteht, obgleich Sp. selbst durch eine Vernachlässigung des nothwendigen Correlates, dazu den Anstoss gegeben hat; denn wenn Sp. selbst sagt, der Geist ist ewig, sofern er den Körper unter der Form der Ewigkeit auffasst, so kann dies nach seinem ganzen System nichts anderes heissen, „ebenso wie der Körper nicht ganz vernichtet werden kann, sondern, wenn „auch unter anderer Form als modus der Ausdehnung ewig ist (s. o. d. „Briefstelle), so muss es auch unter dem parallelen Attribute des Denkens „einen entsprechenden Modus geben, der ewig ist.“ Spinoza lehrt also eine Unsterblichkeit der Seele höchstens in demselben Sinne, in welchem er eine Unzerstörbarkeit der Materie lehrt.

[1]) Dies geht auch, wie schon bemerkt, deutlich aus den weiter folgenden Auseinandersetzungen desselben Lehrsatzes hervor, besonders aus den Worten (Schol II): „Das Wesen des Menschen kann nicht ohne Gott „sein und begriffen werden, denn ... alle müssen doch wohl zugeben, „dass Nichts ohne Gott sein noch begriffen werden kann; denn bei allen „steht es fest, dass Gott aller Dinge, sowohl ihrem Wesen als ihrer „Existenz nach, einzige Ursache ist. Gott ist also Ursache für die Dinge „nicht nur, dass sie entstehen, sondern auch dass sie bestehen“ (existendi, essendi) cfr. Eth. V 36 Schol. Dies stimmt mit der von uns vertretenen Auffassung überein, lässt sich aber allerdings mit den Eingangsworten des Lehrsatzes, „das Sein Gottes gehört nicht zum Wesen des Menschen“, schwer und nur unter Voraussetzung der oben vorgeschlagenen Deutung der Worte vereinigen.

II. Durch das eben Gesagte ist auch die zweite in Betracht kommende Stelle. die unserer Auffassung der Lehre Spinoza's vom Wesen der Einzeldinge zu widersprechen scheint — schon zum Theil erledigt. Dieselbe lautet: Eth. II 37. Id quod omnibus commune quodque aeque in parte ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit.

Das, was allen Dingen gemeinsam ist und was gleichmässig im Theil wie im Ganzen ist, kann nicht das Wesen eines Einzeldings ausmachen. —

Was dieses Allem Gemeinsame ist, bestimmt Spinoza, wenigstens für das Gebiet der materiellen Erscheinungen genauer an einer andern Stelle[1]), wo es heisst: „darin stimmen alle Körper überein, dass sie den Begriff eines und desselben Attributes einschliessen; d. h. sie stimmen in dem überein, was sie nach Spinoza zu Körpern macht (nämlich im Ausgedehntsein); ebenso, können wir ergänzend hinzufügen, stimmen alle Vorstellungsarten in ihrer Abhängigkeit vom Attribut des Denkens überein. Und da die Attribute, wie Spinoza will, wieder nur zwei verschiedene Formen sind, in denen sich in Wahrheit doch nur immer wieder das Sein der Substanz ausprägt, so kann man sagen, alle Erscheinungen (geistige und ausgedehnte) haben das gemeinsam, dass das Eine Sein der Substanz in jedem von ihnen auf eigenthümliche Weise zum Ausdruck kommt, d. h. dass sie Modi der Substanz sind. Das war aber

[1]) Eth. II Lemma 2 Dem. hinter Prop. 13.

allerdings gerade das an den Einzeldingen, was wir oben als ihr Wesen bezeichneten und es würde also, wenn hier gesagt wird, dass eben dies nicht Wesen eines Einzeldinges sein könne, in der That ein Widerspruch unserer Auffassung mit den behandelten Stellen sich herausstellen.

Dennoch glauben wir das Gesagte als mit den Fundamentalbestimmungen des Systems übereinstimmend, aufrecht erhalten zu sollen. Hierzu kommt noch ein Ausspruch Spinoza's an einer andern Stelle, der geradezu ausschlaggebend ist. Eth. II 40. Schol. 2.[1]) wo er von den verschiedenen Graden und Stufen der menschlichen Erkenntniss handelt, vindicirt er der Vernunfterkenntniss — (die doch, wie wir noch genauer sehen werden bei Spinoza immer auf das wahre Wesen der Dinge geht) — geradezu die Aufgabe, die allen „gemeinsamen Eigenschaften" der Dinge zu erkennen, und dem genau entsprechend, führt er im 5. Theil an der Stelle[2]), wo er von der Bezwingung der Leidenschaften handelt, unter den Mitteln, die der Geist aus sich selbst zur Bändigung seiner Affecte schöpfen kann, als eines der wichtigsten an, die Abwendung von der dem Affect zu Grunde liegenden einseitigen Betrachtung einer einzelnen Sondereigenschaft des affectiv vorgestellten Gegenstandes (z. B. beim Affect der Liebe, der körperlichen Schönheit der geliebten Person), und Hinwendung der Gedanken auf die gemeinsamen, unveräusserlichen Eigenschaften aller Dinge. Das letztere ist besonders charakteristisch. Denn der Affect, der ein Leiden involvirt, ist nach Spinoza eine Hemmung und theilweise Negation des eigenthümlichen Wesens des Geistes und deshalb haben alle von Spinoza dagegen empfohlenen Heilmittel das gemeinsame, dass sie den Geist durch die Hinweisung auf das ewige unveränderliche Wesen der Dinge (also zuhöchst auf Gott) über die im Affect liegende Einseitigkeit, Beschränktheit und Negation hinauszuheben suchen[3]).

[1]) vgl. Eth. II Prop. 40 Schol. 2 vgl. Eth. II 44 Coroll. 2 Dem.

[2]) Eth. V Prop. 20 Schol.

[3]) So seltsam es scheinen mag, muss man in Spinoza's Sinne sagen: das Wesentliche an diesem oder jenem Einzeldinge, z. B. an diesem oder jenem Menschen, ist am allerwenigsten das, dass er gerade dieser bestimmte Mensch ist, aber auch nicht, dass er Mensch ist, sondern, dass er Modus des Denkens (beziehungsweise der Ausdehnung) ist, und im höchsten Sinne ist es sein Wesen, dass er ist; d. h. allerdings nicht im Sinne dieser zeitlich und räumlich beschränkten irdischen Existenz, sondern wahrhaft „ist", als Modus der Substanz. Das ist sein Wesen, kann man sagen, nach spinozistischer Auffassung; denn das allein ist göttlich an ihm.

Wir glauben also soviel gezeigt zu haben, dass den Einzeldingen in Spinoza's Lehre kein unabhängiges, selbständiges Sein zukomme, dass vielmehr all ihr Sein und Wesen nur ein jedesmal bestimmter, eigenthümlicher Ausdruck des göttlichen Seins und Wesens ist und dass Alles, was ihnen sonst noch anhaftet, also namentlich ihre Form, zeitliche Dauer, kurz ihr Dasein im Zustand der Endlichkeit, fremden, von aussen kommenden Einwirkungen (indem die unendliche Fülle der andern Modi beschränkend und hemmend auf jeden einzelnen wirkt), seine Entstehung verdankt. Wir wissen also wenigstens soviel, dass, wenn Spinoza jetzt den Satz aufstellt (Eth. III 6) „Jedes Ding hat das Streben in seinem eigenen eigenthümlichen Sein zu verharren", hiermit nicht wie z. B. Trendelenburg anzunehmen scheint[1]), eine Selbstbehauptung in dieser beschränkten mangelhaften Form der Existenz gemeint sein kann, sondern vielmehr ein von diesen Schranken unabhängiges, an keine räumlichen und zeitlichen Bedingungen gebundenes Streben, sein Wesen zu bewahren. Aber selbst wenn wir das Selbsterhaltungsstreben der Dinge in diesem allein zulässigen Sinne fassen, so scheint doch mit Beziehung auf das bis dahin über das Verhältniss der Dinge zu Gott Gelehrte insofern eine Subreption vorzuliegen, als von der Inhaerenz des göttlichen Seins in den Dingen bis zu einem activen selbstthätigen Streben der Dinge selbst, dieses Sein zu erhalten und von äusseren Hemmnissen zu befreien, — noch ein sehr weiter Weg ist. Man muss jedoch hierbei wohl berücksichtigen, dass Spinoza schon in den Substanz-Begriff selbst eine gewisse Actualität und die Fähig-

[1]) Historische Beiträge II S. 81.

keit, sich lebendig in unendlichen Formen zu entfalten, hineingelegt hat, (die Substanz ist nicht ruhendes, unbewegtes Sein, sondern lebendig wirkende, ewig thätige Kraft;) und demgemäss auch das Wesen der Einzeldinge — insofern es ja ein Modus des Wesens Gottes ist — als in lebendiger „Actualität" begriffen, vorgestellt wissen will[1]). Vergl. besonders Eth. I 36. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint dann die Macht und das selbstthätige Wirken der Dinge eben auch wieder nur als ein Ausdruck der Macht und des Wirkens Gottes. Die Macht der Dinge in der Natur, (sagt Spinoza [Tract. polit. 2 § 2. vgl. § 3]) mit der sie existiren und also wirken, kann keine andere sein als Gottes ewige Macht selbst, („denn", setzt er hinzu: „eine andere Macht hätte ja auch erst von der göttlichen Macht geschaffen werden müssen und würde überdies zur Fortdauer ihres Wirkens der Assistenz derselben Macht bedürfen von der sie hervorgebracht wurde, da alle Dinge ja nach Entstehen und Sein von Gott abhängig sind [vgl. ob. S. 10. Eth. II 25 und Schol.]) Also folgt auch die Macht der Selbsterhaltung, mit der die Einzeldinge und insbesondere der Mensch sein Sein zu erhalten sucht, unmittelbar „aus der ewigen Nothwendigkeit der göttlichen Natur,"[2]) ja sie ist die Macht Gottes selbst, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er sich im lebendig wirkenden Wesen des Menschen darstellt[3]).

Fasst man also die Substanz — wie man es muss — (und dem entsprechend auch Alles was von ihr abhängt) nicht als

[1]) Dies beweisen nicht nur Sätze, wie I 16. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches in unendlichen Formen hervorgehen und anthropomorphisirende Ausdrücke wie „Gott handelt aus seiner „Natur heraus, mit derselben Nothwendigkeit, mit der er existirt", sondern Sp. spricht es auch gradezu aus, wenn er sagt I 34 Dem.: „Die „unendliche Macht Gottes, mit der er selbst und alles durch ihn „existirt und schafft, ist das Wesen Gottes selbst." Tract. theol. pol. Cap. VI S. 65 Gins. divina . . . . . potentia est ipsissima Dei essentia und dem genau entsprechend schreibt Spinoza auch den Einzeldingen eine von ihrem Wesen eigentlich nur begrifflich verschiedene adäquate Macht zu. Eth. I 36.

[2]) Eth. II 45 Schol. [3]) Eth. IV 4 Dem.

ruhende, todte, unbewegte Alleinheit, sondern als lebendig wirkende, der Unendlichkeit der Erscheinungen immanente Kraft, so ergiebt sich unter Berücksichtigung des bisher von uns Gesagten, dass der Selbsterhaltungstrieb der Einzeldinge demnach metaphysisch betrachtet nichts ist, als die in ihnen inhaerirende ewige Realität selbst, sofern sie in Actualität befindlich aufgefasst wird; und so kann denn Spinoza geradezu es aussprechen[1]). „Das Streben, vermöge dessen ein jedes Ding in „seinem Sein zu beharren strebt, ist nichts, als das in Actua„lität gedachte Wesen der Dinge selbst, sofern es (setzt er an „einer anderen Stelle hinzu)[2]) mit der Kraft dazu ausgestattet „gedacht wird"[3]).

Mit dieser Definition ist die Grundlage für Spinoza's ganze Theorie des individuellen Lebens gegeben: auf ihr baut sich alles Weitere mit grosser Consequenz auf. Zunächst entsprechen die näheren Bestimmungen, die Spinoza über die Natur des Selbsterhaltungstriebes aufstellt, ganz jener Fundamental-Bestimmung, dass in ihm das wahre Wesen der Dinge gegenüber der ihnen fremden, äusserlichen Hemmung und Beschränkung zum Durchbruch kommt. Eben weil dieser Trieb das ewige unzer-

[1]) Eth. III Prop. 7. [2]) Eth. IV 26.

[3]) Man kann im Sinne Sp.'s sagen: „die Ausübung der jedem Einzeldinge eigenthümlichen Thätigkeit (denn das eben ist ja sein Wesen) durch dasselbe — ist eo ipso schon eine Bethätigung des Strebens der Selbstbehauptung." So heisst es (Eth. IV 26), „der Trieb des menschlichen Geistes, durch welchen derselbe, soweit er vernünftig denkt, sein Sein zu erhalten strebt, ist nichts als Erkennen" (d. h. eben nichts, als die dem Geiste eigenthümliche Function). Es ist daher keine glücklich gewählte Bezeichnung, wenn er diesen Trieb im Menschen, und zwar grade so weit er auf den Geist allein bezogen wird: als „Willen" (voluntas) bezeichnet. Nach Sp.'s Lehre kann der Selbsterhaltungstrieb nicht als Willen (wenigstens nach der von Sp. mit diesem Worte verknüpften Bedeutung) bezeichnet werden: Sp. hatte ja selbst an einer früheren Stelle (Eth. II 49 vgl. ob. S. 4) die Existenz eines Willens unabhängig von dem in jeder einzelnen Vorstellung (sofern diese eine Affirmation enthält) liegenden Willensact — und überhaupt die Existenz eines Willens als allgemeinen Seelenvermögens ausdrücklich in Abrede gestellt. — Er selbst kommt auch auf die Bezeichnung „Willen", für den Selbsterhaltungstrieb nirgends wieder zurück.

störbare Wesen des Dinges zum Ausdruck bringt und dieses natürlich selbst unzertrennlich in jedem Augenblicke mit dem Dinge selbst verbunden, also ganz unabhängig ist von der zeitlichen, beschränkten Existenz des Dinges, — eben desshalb „schliesst der Selbsterhaltungstrieb keine begrenzte, sondern eine unbegrenzte Zeit in sich". (Eth. III 8). Und wie — metaphysisch — das Wesen eines jeden Einzeldinges wohl durch den allgemeinen Naturverlauf, in den dasselbe hineingestellt ist, theilweise beschränkt und negirt, aber niemals zerstört werden kann, genau entsprechend kann auch, ethisch betrachtet, der Selbsterhaltungstrieb des Einzeldinges wohl durch Affectionen, die die Aussendinge in ihm hervorrufen, zeitweise unterdrückt und gehemmt, aber in keinem Augenblick völlig aufgehoben werden. Und wie — metaphysisch — jedem Dinge nur insoweit Realität zukommt, als, trotz der Beschränkungen und Hemmungen, die die andern Einzeldinge auf dasselbe ausüben, sein ihm eigenthümliches Wesen, seine Substanzialität, unzerstört bleibt: ebenso bildet auch, vom Standpunkte des Einzeldinges aus betrachtet, die grössere oder geringere Energie, mit der es seine Selbsterhaltung durchsetzt, den alleinigen Maassstab für seine Macht oder Ohnmacht, seine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, seinen Werth oder Unwerth[1]).

Der Lebenslauf des Individuums ist nach Spinoza, nichts als eine Geschichte der Schwankungen seiner — siegreich durchgesetzten oder gehemmten — Selbsterhaltung. Von diesem Standpunkt aus hat Spinoza wenigstens für den Menschen[2]) eine

[1]) Dies wird besonders anschaulich aus Formeln, wie: „Je mehr Realität ein Ding hat (d. h. je mehr es sein Wesen zum Ausdruck bringt), desto vollkommener ist es." Vgl. Eth. II Def. 6; Epist. 32 p. 541 Paul. Eth. IV Praefat. Eth. III Aff. gen. def. expl. per perfectionem ipsam rei essentiam intelligo.

[2]) Vom Spinozistischen Standpunkt aus hätte man eine allgemeine, für alle Arten von Einzelwesen, wenn nicht ausgeführte, so in den Grundzügen entworfene „Ethik", d. h. eine Theorie der Selbsterhaltung erwarten sollen; denn das Streben nach Lebenserhaltung soll ja allen Dingen gemein sein und muss es sein, da ja in allen zumal das ihr „Wesen" constituirende Sein der Substanz zur Erscheinung kommt. Zwar ist der Erfolg, mit dem ein jedes Einzelding sein Sein geltend macht, bei dem einzelnen dem Grade nach unendlich verschieden und jedesmal in Wechselwirkung mit der Stärke der äusseren Hemmungen und Beschränkung; aber das Streben selbst ist doch bei allen dem Wesen nach dasselbe. — Doch kann ein Grund für die Ausnahme-Stellung des Menschen in dieser Beziehung, im Sinne Spinoza's darin gefunden werden (vgl. besonders Eth. IV 37 Schol.), dass demselben allein, im Unterschiede von den übrigen Einzelwesen, Vernunft-Erkenntniss zukommt, d. h. dass er das einzige Wesen ist, welches gleicherweise am Attribut des Denkens, wie an dem der Ausdehnung betheiligt ist. Die Stelle (Eth. II 13), „alle Wesen sind, obwohl in verschiedenen Graden, beseelt" — die hiergegen angeführt werden kann, ist vielleicht doch nicht hierher zu ziehen. Unzweifelhaft ist zwar nämlich nach Sp., dass jedem körperlichen Vorgang (unter dem Attribut der Ausdehnung) ein geistiger, unter dem Attribut des Denkens, correspondirt, der den körperlichen genau wiederspiegelt; aber eben desshalb sehr zweifelhaft, ob nach Sp.'s Auffassung dieser geistige Act unmittelbar mit dem Körper, auf den er sich bezieht, verbunden ist (wobei dann noch seelische Vorgänge da angenommen werden müssten, wo auch nicht die Spur eines Symptoms für deren Vorhandensein zu finden ist, z. B. beim Fallen eines Steines) oder ob nicht vielmehr als geistiges Correlat des körperlichen Vorganges die Auffassung und Erkenntniss desselben durch den die einzelnen endlichen Intellecte in sich befassenden göttlichen Verstand anzusehen ist (welcher göttliche Intellect sich dann zum Attribut des Denkens verhalten würde, wie sich die Körperwelt zum Attribute der Ausdehnung verhält). — Die letztere Auffassung muss als die wahrscheinlichere erscheinen, wenn man sich erinnert, dass die Attribute Denken und Ausdehnung bei Sp. nichts sind, als Hypostasirungen der von ihm aus den Erfahrungen der menschlichen Natur abstrahirten beiden Reihen von Grundprocessen (psychischen und materiellen); so dass also unter dem Attribut des Denkens schwerlich ein anderes als menschliches, oder doch nach Analogie desselben gedachtes Denken inbegriffen sein könnte. Und überdies bestätigt Spinoza wiederholt selbst das Vorhandensein eines solchen göttlichen Verstandes, der alle Erscheinungen der Natur begreifen soll und das nothwendige Correlat zu der Gesammtheit der körperlichen Modi ist. — An anderer Stelle (Eth. V 40 Schol.) wird demgemäss dieser unendliche Verstand Gottes geradezu als der Inbegriff aller endlichen Geister bezeichnet. Man muss also annehmen, dass sich aus diesem göttlichen Intellecte unzählige Einzelgruppen von Vorstellungen auszuscheiden vermögen, welche dann um ebensoviele Bewusstseins-Centra crystallisirt, die einzelnen endlichen Geister bilden. — Diese Auffassung findet manche Anhaltspunkte in der in ihren Details sehr verwickelten

Theorie der hauptsächlichsten Momente seines leiblichen und seelischen Lebens durchgeführt. Dass hiermit nicht zuviel gesagt sei, d. h. dass wirklich Spinoza's ganze Lehre vom Menschen ihren

Grundzügen nach eine Theorie der Hemmungen und der endlichen Durchsetzung der Selbsterhaltung ist, lehrt ein Blick auf die Eintheilung und Composition seines philosophischen Hauptwerkes, der Ethik. Spinoza behandelt in dem weitaus grösseren Theile, Buch 2—5, die Anthropologie. Und innerhalb dieser wiederum, kann man drei Theile unterscheiden. In dem ersten (Buch 2) wird von dem menschlichen Erkenntniss-Vermögen im Allgemeinen, insofern dasselbe nothwendig Grundlage jeder Psychologie und Ethik sein muss, gehandelt; der zweite Abschnitt[1]) (3 und 4) untersucht die Leidenschaften und ihren Einfluss auf

Erkenntnisstheorie Spinoza's. (Eth. Buch 2.) Es begründet also die eigenthümliche intellectuelle Natur des Menschen allerdings im Sinne Spinoza's die Sonderstellung desselben gegenüber den übrigen Einzelwesen, und speciell in Bezug auf den Selbsterhaltungstrieb zeigt sich dies noch in ganz eigenartiger Weise. Der Besitz der Vernunfterkenntniss bildet nach Spinoza's Auffassung so sehr das unterscheidende Merkmal der menschlichen Natur und macht in dem Grade das Wesen derselben aus, dass die vollkommenste Realisirung der Selbsterhaltung für den Menschen dann erreicht ist, d. h. dass er sein Wesen am meisten rein und ungetrübt zum Ausdruck bringt, wenn er vernünftig erkennt. — Immerhin erscheint die einseitige Heraushebung des Menschen insofern willkürlich und nicht genügend motivirt, als der Selbsterhaltungstrieb an und für sich doch nicht an die geistige Natur eines Wesens, als an seine nothwendige Bedingung, geknüpft ist; nicht nur niedriger organisirte Wesen als der Mensch, sondern auch die unorganischen Einzeldinge müssen ihm gleicherweise unterworfen sein — wenn anders die ganze Lehre zu den Voraussetzungen der spinozistischen Doctrin stimmen soll. Uebrigens ist es begreiflich, dass Spinoza in dem weiteren Verlaufe seiner Darlegung, in dem Maasse als er seine Untersuchung auf den Menschen und die Erscheinungen seines psychischen und ethischen Lebens einschränkt, er auch die Berührungspunkte desselben mit den übrigen Naturwesen als geringer und die Unterschiede als grösser erscheinen zu lassen bemüht ist, und dagegen die Gemeinsamkeit des Interesses um so schärfer hervorhebt, das den Menschen mit anderen Individuen derselben Gattung verbindet. Vgl. besonders Eth. IV Prop. 18 Schol.; Prop. 35 Schol.; 37 Schol. I.

[1]) Dass das 3. und 4. Buch eng zusammengehören, lässt sich nicht nur aus seinem (des 4.) Inhalt ersehen, der sich zu dem des 3. Buches verhält, wie die angewandte zur reinen Mathematik, sondern auch aus dem Umstande, dass beide ursprünglich ein Buch gebildet haben müssen, da Sp. in einer Briefstelle einen 85. Lehrsatz des III. Buches der Ethik citirt, während dasselbe in seiner jetzigen Gestalt nur 59 Propositionen enthält.

das Verhalten des Menschen; im dritten endlich (Buch 5) wird die Ueberwindung der Affecte durch den Menschen und die Mittel dazu dargestellt. Sehen wir vorläufig von dem ersten Abschnitt (die menschliche Erkenntniss im Allgemeinen) ab, und wenden uns zunächst zu der Betrachtung des zweiten (3 und 4), der die Affecte und ihre Einwirkung auf das Seelenleben des Menschen zum Gegenstande hat, so zeigt sich hier sofort die unmittelbare Beziehung des ganzen Theiles zum Begriff der Selbsterhaltung. Nach Spinoza's Definition sind die Affecte nichts als Wesenshemmungen oder Wesenssteigerungen der menschlichen Natur. Denn von den drei primären, allen übrigen zu Grunde liegenden Affecten, die er annimmt[1]): „Begehren, Lust, Unlust ist der erstere (das Begehren) nichts anders als das Streben nach Selbsterhaltung, also das Wesen des Menschen selbst, sofern es in seinem Sein zu beharren strebt; und die beiden letzteren (Lust und Unlust) führt er ebenfalls wieder auf den ersteren zurück, indem im Lust-Affect das Streben nach Selbsterhaltung zu erfolgreichem Ausdruck kommt, während es beim Affect der Unlust gehemmt und theilweise negirt erscheint. So erweist sich also die ganze Lehre von den leidenden Affecten (welch letztere die überwiegende Mehrzahl bilden und im Seelenleben des Menschen die grösste Rolle spielen), als eine Theorie der Hemmungen und theilweisen Unterdrückung des Strebens nach Selbsterhaltung und damit genau übereinstimmend erscheint das nothwendige Correlat dazu: die Lehre von der Ueberwindung und Zügelung der Leidenschaften[2]) (d. h. die eigentliche „Ethik" Spinoza's), durchaus als Darlegung des Weges zur wahren Freiheit und Autonomie der menschlichen Natur, durch Erlösung von der im Affect liegenden Hemmung und Beschränkung.

Es lässt sich also die Anthropologie Spinoza's in ihrem ersten Theile: der Lehre von den Affecten, als eine Theorie von der Hemmung; in ihrem zweiten, der Lehre von der menschlichen Freiheit, als eine Theorie der siegreichen Durchführung der Selbsterhaltung bezeichnen. Da aber die Affecte — nach der

[1]) Eth. III 11 Schol. [2]) Eth. V. Buch.

Seite ihres Verhältnisses zu den übrigen psychischen Phaenomenen — im engsten Zusammenhange mit dem Erkennen stehen, indem nach Spinoza jedem Affect eine verworrene, inadaequate Anschauung des ihn verursachenden (oder vielmehr ihm parallel laufenden) äusseren Gegenstandes zu Grunde liegt[1]); da also die im Affect sich bekundende Hemmung der Selbsterhaltung im letzten Grunde auf mangelhafter Erkenntniss beruht und folglich auch wieder — in der correspondirenden Lehre von der Macht des Geistes über die Affecte — allein durch bessere Erkenntniss aufgehoben werden kann; da endlich die adaequate oder Vernunft-Erkenntniss nicht nur mittelbar dem Bedürfnisse nach Selbsterhaltung Rechnung trägt, indem sie deren Hemmungen — eben die Affecte — überwinden hilft, sondern auch unmittelbar selbst die vollkommenste Realisirung der Selbsterhaltung des Geistes darstellt: da somit die Lehre von der „menschlichen Knechtschaft“ sowohl als von der „menschlichen Freiheit“ gleich sehr abhängig ist von der Natur des menschlichen Geistes und dem Maasse seines Vermögens zur Erkenntniss der Dinge: so schickt Spinoza (im 2. Buche) eine Theorie des Erkennens, wie es sich nach den im ersten Buche entwickelten metaphysischen Voraussetzungen, insbesondere der Lehre von den Attributen gestaltet, voraus.

Hiernach ergeben sich drei Gesichtspunkte für die Betrachtung der spinozistischen Lehre von der Selbsterhaltung:

I. Der Selbsterhaltungstrieb und das Erkennen im Allgemeinen;
II. Der Selbsterhaltungstrieb und die Affecte;
III. Der Sieg des Geistes über die Affecte und die Befriedigung des Selbsterhaltungs-Strebens in der Vernunfterkenntniss.

I. Der Selbsterhaltungstrieb und das Erkennen.

Um zu erkennen, in welcher Weise sich der Trieb zur Selbsterhaltung auch in der menschlichen Erkenntnissthätigkeit

[1]) Eth. III. Def. 3c. Expl.

entfaltet, bedarf es vor allen Dingen eines Einblicks in die eigenthümlichen Voraussetzungen der spinozistischen Erkenntnisslehre und deren Hauptgrundlagen überhaupt, namentlich in den für die Lehre von der Selbsterhaltung vorzüglich wichtigen Gegensatz von adaequater und inadaequater Erkenntniss.

Wenn oben bei der Betrachtung der metaphysischen Voraussetzungen des ganzen spinozistischen Systemes zu zeigen versucht wurde, dass alles wirkliche Reale und Positive der Dinge mit ihrer Inhaerenz in die Substanz gesetzt ist, während Alles was sonst etwa zu der Art ihrer endlich beschränkten individuellen Existenz gehört, also namentlich ihre Form d. h. ihre gegenseitige Bedingtheit, in Spinoza's Sinn etwas rein Negatives und Mangelhaftes ist, so lässt sich dieser fundamentale Gegensatz auch als Grundlage der gesammten Erkenntnisstheorie festhalten.

Denn am letzten Ende ist die adaequate Erkenntniss nach Spinoza doch nichts anderes als die Erkenntniss des gemeinsamen Wesens aller Dinge d. h. der Substanz: die inadaequate dagegen die Erkenntniss der für die Dinge selbst gleichgültigen Existenzform und ihrer Beziehungen zu den übrigen Einzeldingen. — Der erkenntnisstheoretische Gegensatz von adaequater und inadaequater Erkenntniss fällt im letzten Grunde mit dem metaphysischen von Substanz und Individuum zusammen.

1. Die inadaequate Erkenntniss.

Spinoza hat bereits richtig erkannt, dass, was auch immer das Wesen des menschlichen Geistes sein möge, dieses sich niemals anders äussere als in einzelnen psychischen Vorgängen oder vielmehr in psychischen Einzelvorgängen, und daher streng genommen nie mehr als eine Einzelvorstellung zugleich im Geiste sein könne[1]).

[1]) Eth. II 11. Primum quod actuale mentis humanae esse constituit nihil aliud est quam idea rei alicuius singularis actu existentis.

„Das Object der einzelnen Vorstellung ist ein einzelner körperlicher Vorgang und nichts weiter[1]).“ vgl. auch Epist. 66:

Mentis essentia in hoc solo consistit quod sit idea corporis actu existentis, ac proinde mentis intellegendi potentia ad ea tantum se extendit, quae haec idea corporis in se continet vel quae ex eadem sequuntur. At haec corporis idea nulla alia Dei attributa involvit neque exprimit quam extensionem et cogitationem. Atque adeo concludo mentem humanam nullum Dei attributum praeter haec posse cogitatione assequi[2]).

Aber — und dies muss im Sinne Spinoza's besonders hervorgehoben werden — Gegenstand der Vorstellung kann nie der Körper als solcher schlechthin sein, sondern nur ein einzelner, bestimmter Theil desselben. Wenn wir z. B. einen bestimmten materiellen Gegenstand z. B. einen vor uns stehenden Tisch ins Auge fassen, so ist bei diesem einzelnen Act unsrer Sinneswahrnehmung weder unser eigener Körper ganz betheiligt (sondern nur ein einziger bestimmter Theil desselben, das Auge) noch sind wir im Stande den afficirenden Körper, d. h. den Tisch, in allen seinen Bestandtheilen wahrzunehmen, sondern nur die uns gerade zugekehrte Seite desselben.

Näher führt Spinoza dieses für seine ganze Erkenntnisslehre überaus wichtige Verhältniss folgendermassen aus.

Unser Körper ist nach Spinoza ein Complex von Einzelor-

[1]) Eth. II 13. Obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus sive certus extensionis modus et nihil aliud.

[2]) Spinoza beruft sich hierfür ausser auf die allgemeine Erfahrung, welche uns die Affectionen unseres eigenen Körpers als die nächsten Objecte unserer Wahrnehmungen zeigt, auch auf das aus dem Zusammenhange seines Systems gezogene Argument, von der Unfehlbarkeit des Eintritts der Wirkung bei gegebener Ursache: so dass, wenn es andere reale Vorgänge, als eben körperliche Affectionen, gäbe, welche Objecte von Vorstellungen abgeben könnten, sie auch mit Nothwendigkeit vorgestellt werden müssten. (Eth. II Prop. 13 Demonstr.) — Am einfachsten möchte es scheinen, sich für die Nothwendigkeit der Annahme eines materiellen Objects für jede Vorstellung unmittelbar auf den Parallelismus der Attribute zu berufen; doch ergeben sich auch hierbei eigenthümliche, mit der Frage nach der Stellung der Attribute überhaupt natürlich auf das engste zusammenhängende Schwierigkeiten s. o. S. 17.

ganismen (individua) die ihrerseits wiederum aus selbständigen, abtrennbaren Organismen bestehen und so fort, welche alle ohne Beeinträchtigung des Gesammtorganismus sich verändern, ihre Lage wechseln, ja sogar z. Th. entfernt werden können, wofern das Verhältniss von Ruhe und Bewegung zwischen den einzelnen Theilen unverändert bleibt[1]). Jeder dieser Theile kann also von aussen kommende Einwirkungen der verschiedensten Art (affectiones) erleiden, welche ohne jeden Einfluss auf die Natur des Gesammtorganismus, ja oft ohne jede Beziehung zu demselben bleiben[2]). Demgemäss wird auch die zu diesem einzelnen körperlichen Vorgang das Correlat bildende Vorstellung nur etwas über diesen selbst und nichts über den Gesammt-Organismus, an dem er sich vollzieht, auszusagen im Stande sein[3]). Die Einwirkungen selbst nun welche der Körper, beziehungsweise der gerade betroffene Theil desselben erfährt, werden von andern materiellen Einzeldingen bez. einer bestimmten Seite derselben ausgeübt[4]). Die Art und Weise, in welcher die einzelne Affection zu Stande kommt, beruht daher immer auf einer Wechselwirkung beider in Berührung kommender Körper, des afficirenden und des afficirten (immer beziehungsweise der in Action befindlichen Theile)[5]). Die correspondirende Vorstellung muss daher jedesmal diesem Verhältniss der Wechselwirkung, welches in jeder Affection als solcher liegt, Rechnung tragen[6]). Aber was von der

[1]) Eth. II Postul. 1 hinter Lemma 7 nach Lehrsatz 13. Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis quorum unumquoque valde compositum est.

[2]) ib. Schol. videmus igitur, qua ratione individuum compositum possit multis modis affici eius nihilo minus natura servata.

[3]) Eth. II 27.

[4]) Eth. II Postul. 3 nach Prop. 13. Individua corpus humanum componentia et consequenter ipsum humanum corpus a corporibus externis plurimis modis afficitur.

[5]) Eth. II Axioma 1 post Lemma 4. Omnes modi quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore ex natura corporis affecti et simul ex natura corporis afficientis sequuntur.

[6]) Eth. II Prop. 16. Idea cuiuscumque modi quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi.

Unzulänglichkeit dieser Vorstellung zu einer treuen Wiedergabe der Natur des menschlichen Körpers bemerkt wurde, gilt in noch höherem Grade von ihrem Verhältniss zu dem afficirenden äusseren Körper. Es wird immer nur diejenige Seite desselben, welche gerade bei der Affection betheiligt ist, mitvorgestellt[1]) und zudem drückt jede Vorstellung von einem äusseren Gegenstande immer mehr den Zustand des vorstellenden Subjectes als die wirkliche Natur der vorgestellten Sache aus[2]).

Es gewähren uns demnach die unsere körperliche Affectionen (Sinneseindrücke, Bewegungsvorgänge u. s. w.) begleitenden Vorstellungen wohl ein treues Bild von diesen Einzelvorgängen selbst, niemals aber darüber hinaus von dem fremden Körper als solchem[3]), noch von unserem eignen[4]), noch endlich von dem Träger der Vorstellung selbst d. h. von unserm Geiste[5]). Zwar hebt Spinoza ausdrücklich hervor, dass unser Geist zur Erkenntniss seiner selbst ausschliesslich auf Grund der Vorstellungen, die er von den Affectionen seines Körpers hat, gelangt[6]) indem jede Vorstellung eines bestimmten materiellen Vorganges unmittelbar von dem Bewusstsein ihrer selbst begleitet ist[7]), welches Bewusstsein der Vorstellung von ihrer eignen Realität (idea ideae) sich zu ihr selbst ebenso verhalten soll, wie die Vorstellung sich zum

[1]) Eth. II 25. Idea cuiuscumque affectionis corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit. ib. Demonstr. . . . . ideam affectionis corporis humani eatenus corporis externi naturam involvere quatenus externum ipsum humanum corpus certo quodam modo determinat.

[2]) Eth. II 13 Coroll. 2. Ideae quas corporum externorum habemus magis nostri corporis constitutionem quam corporum externorum naturam indicant.

[3]) Eth. II 25. [4]) Eth. II 27.

[5]) Eth. II 29. Idea ideae cuiuscumque affectionis corporis humani adaequatam humanae mentis cognitionem non involvit.

[6]) Mens se ipsam non cognoscit nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. (vgl. Baco de dign. et augm. scient.: percutit natura intellectum nostrum radio directo . . . . . ipse vero homo sibimet ipsi monstratur et exhibetur radio reflexo).

[7]) Eth. II Prop. 22. Mens humana non tantum corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit.

Körper verhält[1]). Aber wie die Vorstellung selbst uns eben nur einen Theil-Zustand unseres Leibes veranschaulicht, ebenso gewährt uns das Bewusstsein von dieser Vorstellung nur eine einseitige „zufällige Ansicht“ von unserm gesammten Erkenntnissvermögen und alle Schlüsse von solch' einer einzelnen Vorstellung (oder auch von unzählich vielen „einzelnen“) auf die wahre Natur unsres Geistes sind ebenso irrthümlich und für die richtige Erkenntniss desselben werthlos, als der Schluss von der einzelnen körperlichen Affection auf die Natur der dabei ins Spiel kommenden Körper, des afficirenden sowohl als des afficirten, selbst.

Diesen Schluss macht aber gerade diejenige Erkenntnissweise, welche Spinoza, mit dem Namen der imaginatio, als die Hauptquelle aller unserer Irrthümer und falschen Ansichten vom Wesen der Dinge bezeichnet[2]). — Da nämlich im Verlaufe unseres Seelenlebens die Vorstellungsbilder unsrer körperlichen Affectionen unaufhörlich durch neue verdrängt werden, in demselben Masse als eben diese Zustände selbst wechseln: so würden wir zu gar keiner zusammenhängenden Erkenntniss gelangen können, wenn unser Geist nicht das Vermögen besässe, die zurückgedrängten Vorstellungsbilder früherer körperlicher Affectionen zu reproduciren und damit zugleich auch die Vorstellung des äusseren Körpers, zunächst so weit sie in der ursprünglichen Vorstellung mit enthalten war, wiederherzustellen[3]) und sodann noch darüber hinaus sie durch Combination mit andern Einzelvorstellungen zu einem Gesammtbilde des vorgestellten Gegenstandes zu ergänzen. (Imaginatio im engeren Sinne[4]).

[1]) Eth. II 21 Haec mentis idea eodem modo unita est menti ac ipsa mens unita est corpori.

[2]) Eth. II 41 Cognitio primi generis unica est falsitatis causa.

[3]) Eth. II 17 Coroll. Mens corpora externa a quibus corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant nec praesentia sint contemplari tamen poterit, velut praesentia essent. (Die abenteuerliche physiologische Erklärung, welche Spinoza (ib. demonstr.) an diesen, doch allein aus der psychischen Erfahrung zu begründenden Vorgang knüpft, erinnert bis in Einzelheiten hinein an die von ihm selbst so scharfsinnig widerlegte (Eth. V Praef.) Hypothese Descartes' von der Vereinigung der Seele mit dem Körper in der Zirbeldrüse.) [4]) Eth. II 17 Schol.

Aber unser Verstand bleibt auch hierbei nicht stehen, er vermag weiter die einzelnen reproducirten Vorstellungen, und zwar in derselben Ordnung und in demselben Zusammenhange, in dem sie ursprünglich gegeben waren, wieder zu ordnen und zu verbinden (memoria)[1]), und endlich aus den phantasiemässig vervollständigten (s. o.) Gesammtbildern körperlicher Gegenstände, durch Abstraction von ihren individuellen Bestimmtheiten und kleinen Unterschieden, und oberflächliche Zusammenfassung gewisser identischer Merkmale „Allgemeinbegriffe“ (notiones universales), (wohl zu unterscheiden von den „Gemeinbegriffen“, notiones communes) zu bilden[2]).

Aus dem dargelegten Verhältniss der reproducirenden Erkenntnissthätigkeit (imaginatio im weiteren Sinne) zu der ursprünglichen, die körperlichen Affectionen selbst unmittelbar begleitenden Anschauung geht hervor, dass dieselbe es durchaus mit demselben Vorstellungs-Material zu thun hat, wie diese; es müssen ihr also auch nothwendig dieselben Schwächen anhaften, wie dieser; (nur noch in höherem Grade, insofern sie sich nicht begnügt, die zurückgedrängten Vorstellungen einfach wieder zum Bewusstsein zu bringen, sondern sie auch mannigfach combinirt und zu Gesammtbildern der vorgestellten Körper ergänzt). Es gilt also insbesondere auch von ihr, dass sie kein adaequates Bild ihrer Objecte zu geben vermag[3]).

[1]) Eth. II 18 Schol.

[2]) Eth. II Prop. 40 Schol. 1. In Bezug auf das Gedächtniss legt Spinoza besonderes Gewicht darauf, dass die reproductive Verknüpfung der einzelnen Vorstellungen gemäss der Ordnung und Verknüpfung der ursprünglichen Anschauungsbilder erfolgt, um damit diese äusserliche zufällige Ordnung der Vorstellungen in Gegensatz zu stellen zu der von ihr ganz unabhängigen, immanenten Erkenntniss-Ordnung unsrer Vernunft, vermöge deren dieselbe die Dinge nach ihren wahren Ursachen und ihren ewigen, unveränderlichen Eigenschaften erkennt.

[3]) Eth. II 26 Coroll. Quatenus mens humana corpus imaginatur, eatenus adaequatam eius cognitionem non habet. — Insofern es die formale Bedingung jeder adaequaten Erkenntniss nach Spinoza ist, dass sie klar und deutlich (clara et distincta) ist (ebenso wie es die formale Vorbedingung jeder wahren Erkenntniss ist, dass sie adaequat ist): so fehlen natürlich der inadaequaten Erkenntnissweise vor allem diese beiden Kriterien: die Klarheit und Deutlichkeit. Immer wieder wird hervorgehoben, dass die auf diesem Wege gewonnene Kenntniss der Aussenwelt, und unsrer selbst (unseres Körpers und unseres Geistes) gerade dieser beiden Eigenschaften ermangele (Eth. II 28 u. 29 c. Schol.), wobei es für die Entscheidung über Werth oder Unwerth der Vorstellungen in dieser Beziehung wiederum durchaus gleichgültig ist, ob es sich um unmittelbare Anschauung (II 28; 29) oder um Reproduction derselben, welche ihrerseits wiederum einfache oder (mehrfach) vermittelte sein kann (Eth. II Prop. 40 Schol.), handelt.

Was diesen beiden Arten der Erkenntniss, der unmittelbaren Anschauung und der Imagination, gemeinsam ist, ist es auch, was ihren Mangel bildet, das Zufällige, Einseitige, Fragmentarische ihrer Vorstellungen[1]). Denn nicht nach einem festen ihm selber immanenten Princip geht der Geist auf dieser Erkenntnissstufe vor, sondern nach den zufälligen, stossweisen Impulsen der Erfahrung.

2. *Die adaequate oder Vernunft-Erkenntniss.*

Obwohl nach Spinoza keinerlei Zusammenhang zwischen der inadaequaten und der Vernunft-Erkenntniss und kein Uebergang von der ersteren zur letzteren stattfinden soll, vielmehr beide schon in der Wurzel völlig verschieden sind, so hat Spinoza doch an einer Stelle, wo er die Mängel der Erkenntniss der ersten Stufe am schärfsten hervorhebt[2]), angedeutet, in welchem Sinne die Vernunft-Erkenntniss über die inadaequate hinausgeht und die von dieser gemachten Fehler vermeidet. Er sagt a. a. O.[3]): „Unser Verstand hat nur eine unzulängliche Kenntniss, sowohl von den äusseren uns umgebenden Körpern, als von dem eigenen

[1]) Eth. II Prop. 35. Falsitas consistit in cognitionis privatione quam ideae inadaequatae sive mutilatae et confusae involvunt.

[2]) Eth. II 29 Coroll. c. Schol.

[3]) II 29 Schol. Dico expresse quod mens nec sui ipsius nec corporum externorum adaequatam sed confusam tantum cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe ex rerum nempe fortuito concursu determinatur ad hoc vel illud contemplandum et non quoties interne, ex eo scilicet quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum.

Körper und von sich selbst, soweit er die Dinge in ihrem gewöhnlichen, natürlichen Zusammenhange begreift d. h. soweit er von aussen, d. h. durch die zufällige Aufeinanderfolge der Dinge in der Erfahrung zur Betrachtung dieses oder jenes Dinges angeregt wird; und nicht vielmehr von innen heraus, nämlich dadurch, dass er viele Dinge zusammen betrachtet, veranlasst wird, ihre Gemeinsamkeiten, Unterschiede und entgegengesetzte Eigenschaften zu begreifen."

Hieraus lässt sich wenigstens negativ so viel entnehmen, dass die adaequate Erkenntniss vor allem nicht, wie es die inadaequate thut, bei den durch zufällige empirische Anlässe hervorgerufenen Einzelvorstellungen, (bez. ihrer Reproduction) und den durch sie gedachten particulären Körper-Affectionen stehen bleiben wird, sondern dass sie vielmehr durch eine vergleichende Betrachtung einer sehr grossen Anzahl von Einzelvorgängen und durch Zusammenfassung des Identischen in ihnen unter gleichzeitiger Ausscheidung ihrer Verschiedenheiten nebst einer — in Spinoza's Sinne besonders wichtigen — Werthschätzung beider Momente (des Gemeinsamen und des Verschiedenen), tiefer in das Wesen der Dinge einzudringen suchen wird.

Es ist aber klar, dass das so bezeichnete Verfahren der adaequaten Erkenntniss nicht möglich wäre, wenn ihm nicht wiederum gewisse Vorgänge in der Körperwelt selbst genau entsprächen. Wie die inadaequaten Vorstellungen unseres Geistes bedingt waren durch jene partielle Affectionen unseres Körpers seitens andrer Körper, ebenso muss auch die adaequate oder Vernunft-Erkenntniss nothwendig ihre Grundlage haben in ganz bestimmten realen Beziehungen der Körper untereinander. Diese Beziehungen, welche das materielle Correlat der Vernunft-Erkenntniss ausmachen, sind zusammengefasst in dem Satze[1]): „Alle Körper haben gewisse Eigenschaften mit einander gemein.". Was hierunter zu verstehen sei, erfahren wir gleich darauf aus der

[1]) Eth. II Lemma II post prop. 13. Omnia corpora in quibusdam conveniunt.

„Demonstratio" dieses Satzes, wo es heisst[1]): „Darin stimmen „alle Körper überein, dass sie insgesammt unter dem Attribut „der Ausdehnung begriffen sind." Insofern aber das Reale in jedem Attribute doch wieder nur die Substanz ist, kommt es zuletzt darauf hinaus, dass alle Körper darin übereinstimmen, dass sie Modi der Substanz sind. Corpora ratione substantiae ab invicem non distinguuntur[2]). Spinoza bezeichnet diese gemeinsame substanzielle Grundlage aller Körper auch wohl als das, was alle Körper untereinander, und (im einzelnen Körper) den Theil mit dem Ganzen verbindet. Als solches aber kann es nur adaequat vorgestellt werden[3]) (eben weil es in jedem Augenblick in der Zeit und in jedem Punkte im Raum schlechthin dasselbe ist und also auch keine verschiedene Auffassung zulässt[4])) und zwar von jedem menschlichen Verstande. (Eth. II 39.) Es beziehen sich also die adaequaten Vorstellungen des menschlichen Geistes auf das, was seinen Körper mit den ihn umgebenden Körpern, von denen derselbe afficirt wird, verbindet (Eth. II 39). Diese allen Menschen gemeinsamen adaequaten Vorstellungen oder Begriffe nennt Spinoza Gemein-Begriffe (notiones communes[5]). Sie bilden die nothwendige Grundlage aller adaequaten oder Vernunft-Erkenntniss[6]).

[1]) In eo enim omnia corpora conveniunt quod unius eiusdemque attributi conceptum involvunt. [2]) Eth. II Lemma 1 post pr. 13.

[3]) Illa quae omnibus communia quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate.

[4]) Die inadaequate Erkenntniss geht, wie die *δόξα* bei Plato auf das *ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*, indem die einzelnen inadaequaten Vorstellungen immer nur gewisse unaufhörlich sich verändernde Theil-Zustände des afficirenden und des afficirten Körpers wiederspiegeln, nie aber das Reale der betreffenden Körper selbst. Demgegenüber geht die ratio (*ἐπιστήμη* bei Plato) auf das *μονοειδές, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον, αὐτὸ καθ' αὑτὸ μετ' αὐτοῦ* der Substanz.

[5]) Eth. II Prop. 38 Coroll. Hinc sequitur dari quasdam ideas sive notiones omnibus hominibus communes. Nam omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae ab omnibus debent adaequate sive clare et distincte percipi.

[6]) Eth. II 44 Coroll. 2. Fundamenta rationis notiones sunt quae illa explicant quae omnibus communia sunt. vgl. Eth. II 40 Sch.

Wenn die inadaequate Erkenntniss es vorzugsweise mit den Dingen nach der zufälligen äusserlichen Ordnung in der sie uns die Erfahrung überliefert, vor allem nach ihrer Existenz in Raum und Zeit zu thun hat[1]), so ist es dagegen gerade Sache der Vernunft-Erkenntniss sie unabhängig von diesen Schranken, wie sie an sich sind[2]) oder wie es Spinoza ausdrückt, sie gleichsam unter der Form der Ewigkeit zu begreifen[3]) d. h. aber nichts anderes, als sie in ihrem unmittelbaren Verhältniss zu Gott als Modi der göttlichen Substanz zu begreifen[4]), denn was in den Dingen allein ewig ist und daher auch allein unter der Form der Ewigkeit aufgefasst werden kann, ist doch nur ihr Antheil am Sein der Substanz. So kommt die Forderung, das Identische und Gemeinsame in den Einzeldingen zu erkennen, ihrem Wesen nach auf die andere hinaus, sie als unmittelbar in Gott befasst und mit Nothwendigkeit aus Gottes ewiger Natur hervorgehend zu denken[5]). (Eth. V 29 Schol. Alin. 2 . . . . . vel

[1]) Eth. V 29 Schol. Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur vel quatenus easdem cum relatione existere concipimus cet.

[2]) Eth. IV 78. mens apprime conatur res ut in se sunt concipere et verae cognitionis impedimenta amovere.

[3]) Eth. II 44 Coroll. 2. De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie concipere.

[4]) Loquor de ipsa natura existentiae quae rebus singularibus tribuitur propterea quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur. Loquor, inquam, de ipsa existentia rerum singularium quatenus in Deo sunt. (Eth. II 45 Demonstr.)

[5]) Wenn Spinoza daneben (unter manchen andern ähnlichen Formeln) auch die Forderung aufstellt, die Dinge nicht als zufällige, sondern als nothwendige zu begreifen (Eth. II 44) so heisst das eben auch nichts anderes, als, sie nicht nach den zufälligen Beschränkungen ihrer endlichen, individuellen Existenz, sondern nach ihrem nothwendigen, unveränderlichen Verhältniss zu Gott begreifen. Nothwendigkeit kommt den Einzeldingen nur insoweit zu, als sie in Gott sind und in ihm begriffen werden. Die Nothwendigkeit, mit der die Dinge existiren und wirken, ist nur ein Ausfluss der Nothwendigkeit, mit der Gott existirt und wirkt. (vgl. Eth. II Prop. 44. Dem. haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas.) Tract. theol. polit. Cap. 3. — An dieser Stelle kann es auch z. Th. deutlich gemacht werden, wie man sich das von Spinoza vielfach unklar gelassene Verhältniss der adaequaten oder Vernunft-Erkenntniss zu der von ihm sogenannten intuitiven Erkenntniss (Erkenntniss der

quatenus ipsas in Deo contineri et ex necessitate divinae naturae consequi concipimus vgl. Tract. theol.-polit. Cap. 6.)

Der menschliche Geist kann sonach (s. S. 30) alle Objecte seiner Vorstellungen und jede einzelne Affection seines Körpers in ein unmittelbares Verhältniss zu Gott setzen, indem er ihn als die höchste ja als die einzige Ursache derselben erkennen lernt (Eth. V 14). Je mehr er sich aber auf diesem Wege des innigen Zusammenhanges bewusst wird, den jede einzelne seiner Vorstellungen zur gesammten unendlichen Natur Gottes hat, desto mehr wird er sich auch seiner Vorstellung von Gott selbst als einer adaequaten und vollkommenen, zum Wesen des menschlichen Geistes selbst gehörenden, bewusst[1]). Aber umgekehrt hat auch jede Einzelvorstellung den Maasstab ihres Werthes als Erkenntniss in ihrem Abstand von der Gottesvorstellung. Je mehr sie die Dinge nach ihrer individuellen Bestimmtheit und Besonderheit auffasst, desto mehr ist sie von wahrer Erkenntniss entfernt; während sie sich ihr um so mehr annähert, je mehr sie das Allgemeine, Beharrende, Ewige in den Dingen zu ergreifen bestrebt ist[2]). Jede Vorstellung, sagt

3. Stufe) zu denken hat. Nämlich die erstere geht allmählich aufsteigend von der Erkenntniss gewisser allgemeiner Qualitäten der Dinge zu immer höheren derselben und zuletzt zur höchsten gemeinsamen Quelle aller d. h. zu Gott fort. Die intuitive Erkenntniss hat dieses Bewusstsein von Gott, als dem letzten Grunde aller Realität selbst schon zur nothwendigen Voraussetzung und kann nun in umgekehrter Richtung auf Grund desselben, sofort und unmittelbar das Wesen jedes Einzeldinges bestimmen (Eth II 40 Schol. hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.) Immerhin bleibt eine gewisse Unklarheit über das Verhältniss beider Erkenntnissweisen bestehen; auch die Ausdrücke schwanken häufig und der Unterschied zwischen ihnen ist höchstens ein gradueller, ungleich jenem specifischen Gegensatz zwischen adaequater und inadaequater Erkenntniss.

[1]) Eth. II Prop. 45. 47; IV 36 Dem. V 18 V 31 vgl. Tract. theol. pol. Cap. 4 u. 5.

[2]) Eben deshalb ist die Erkenntniss Gottes und seiner Attribute das höchste Ziel aller Erkenntniss überhaupt. Eth. IV App. § 4 intellectum perficere nihil . . . aliud est, quam Deum Deique attributa et actiones, quae ex ipsius naturae necessitate sequuntur, intelligere.

Spinoza, ist wahr, soweit sie auf Gott bezogen wird (Eth. II 32) d. h. soweit sie aus dem zufälligen Zusammenhang mit anderen Vorstellungen herausgehoben und unmittelbar in ihrem Verhältniss zu ihrer schlechthin obersten Ursache erkannt wird. Eben dies zu erkennen, ist aber die Aufgabe der Erkenntniss der zweiten (und dritten Stufe) und in dem Maasse, in welchem sie dieser Aufgabe gerecht wird (was sich bei der intuitiven Erkenntniss von selbst versteht) ist sie nothwendig wahre Erkenntniss[1]).

3. *Die Vernunfterkenntniss und der Selbsterhaltungstrieb.*

Das Streben nach Selbsterhaltung ist ein allgemeines und nothwendiges. Es gehört zu seinem Begriffe, dass es jedem Einzelwesen d. h. jedem Modus der Substanz unbedingt und in jedem Augenblick innewohnt[2]). Also hat auch derjenige Modus des Denkens, welcher den menschlichen Geist ausmacht, in jedem Zeitpunkt seines Bestehens wenigstens die Tendenz, in seinem Sein zu beharren, und — das ist wesentlich — es ist zunächst hierfür gleichgültig, ob er dabei gerade von adaequaten oder von inadaequaten Vorstellungen erfüllt ist[3]).

Es scheint also, als ob der Gegensatz von adaequater und inadaequater Erkenntniss für das Verhältniss beider in Bezug auf den Selbsterhaltungstrieb keinen Unterschied begründe.

Dennoch genügt eine kurze Betrachtung der hervor-

[1]) Eth. II 41. Cognitio secundi et tertii generis est necessario vera.

[2]) Eth. III 7; 8.

[3]) Eth. III 9. Mens tam quatenus claras et distinctas quam quatenus confusas habet ideas, in suo esse perseverare conatur. — Die Bestimmung, dass auch die inadaequaten Vorstellungen dem Streben, in ihrem Sein zu beharren, gleicherweise unterworfen sind, ist eine für die ganze weitere Entwickelung der Lehre Spinozas sehr wichtige, welche namentlich in Bezug auf die als Affecte sich äussernden inadaequaten Vorstellungen von grosser Bedeutung wird. Denn auf dieser Tendenz auch der inadaequaten Ideen, in ihrem Dasein zu beharren, beruht die Energie mit welcher sich die Affecte als einseitige, das harmonische Gleichgewicht der Seele störende Erregungen geltend machen und sich gegenüber der (in der Vernunfterkenntniss enthaltenen) besseren Einsicht zu behaupten wissen.

ragendsten Unterschiede beider Erkenntnissweisen und ihres eigenthümlichen Verfahrens, um zu zeigen, von wie ungleichem Werthe sie für eine erfolgreiche Realisirung des Selbsterhaltungsstrebens des Geistes sind.

Da es sich in der inadaequaten Erkenntniss immer nur — den einzelnen körperlichen Affectionen entsprechend — um Einzelvorstellungen handelt, so kann also das Streben nach Selbsterhaltung auf dieser Erkenntniss-Stufe sich immer nur als Tendenz zur Behauptung einer einzelnen bestimmten Vorstellung äussern: darüber hinaus kann von einer Beziehung dieser inadaequaten Erkenntniss auf das allgemeine Selbsterhaltungs-Interesse des Geistes schon um deswillen nicht die Rede sein, weil die Beschränkung auf die einzelne, unvollkommene Vorstellung gerade das eigenthümliche Wesen dieser Erkenntnissstufe ausmacht und es somit in ihrem Begriffe liegt, alle die gesammte geistige Thätigkeit betreffenden, das gesammte geistige Interesse berücksichtigenden Momente ausser Acht zu lassen[1]).

Sonach erscheint die inadaequate Erkenntniss, eben weil es ihr eigenthümlich ist, stets an der einzelnen Vorstellung haften zu bleiben, als untauglich zur Förderung der Selbsterhaltung des Geistes nach dem ganzen Umfang seines Lebensinteresses.

[1]) Ganz deutlich tritt dies wieder bei den den Affecten zu Grunde liegenden inadaequaten Vorstellungen hervor. Im Affect wird der Geist wegen der dabei zu Grunde liegenden inadäquaten Vorstellung in der unverwandten Betrachtung des Gegenstandes, welcher durch Vermittelung der parallel gehenden körperlichen Affection, Object dieser Vorstellung und damit auch des Affectes geworden ist, einseitig festgehalten. So zeigt es sich z. B. bei einer heftigen, jedes andere geistige Interesse zurückdrängenden Leidenschaft für eine bestimmte Person oder Sache. Hier ist es eben die zu Grunde liegende inadaequate Vorstellung vermöge deren der Geist in der einseitigen Beschäftigung mit dem affectiv betrachteten Gegenstand gefangen gehalten wird, während auf der anderen Seite die allein adaequate vernunftgemässe Betrachtungsweise durch Vorführung anderer, sein gesammtes geistiges Interesse berührender Vorstellungsgruppen (also in jenem Falle „gefährdete Gesundheit", „vernachlässigte Pflichterfüllung" u. A. m.) ihn von jener für das Gleichgewicht seines geistigen Lebens verderblichen partiellen Erregung abzuziehen bestrebt ist.

Die Vernunfterkenntniss auf der anderen Seite, hat gerade ihre Aufgabe darin, die Erscheinungen nicht nach einzelnen Seiten ihrer Natur, wie sie uns in der Erfahrung entgegentreten, sondern nach dem ganzen Inbegriff ihrer Realität, nicht nach den zufälligen äusserlichen Verbindungen, in denen sie zum ersten Male wahrgenommen werden, sondern in dem grossen Zusammenhange ihrer Stellung im Universum; vor Allem nach ihrem Verhältniss von Ursache und Wirkung, und zuhöchst im Verhältniss zu ihrer aller obersten Ursache zur Substanz zu betrachten. Demgemäss, entsprechend dieser ihr allein zukommenden Erkenntniss des Zusammenhanges der Dinge, ist sie auch allein im Stande, den Zusammenhang der Vorstellungen unter einander und die Bedeutung und den Werth einer jeden von ihnen für das Gesammtleben des Geistes und seine Erhaltung richtig zu ermessen.

Was jedoch am allermeisten geeignet ist, den Werth der Vernunfterkenntniss, im Gegensatz zu der inadaequaten Erkenntniss, für die Selbsterhaltung des Geistes zu begründen, ist die grössere Activität und Spontaneität, die sie vor dieser voraus hat. Die inadaequaten Vorstellungen bilden sich stets aus Anlass der entsprechenden körperlichen Affectionen: die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen hängt somit von dem Eintritt der körperlichen Affectionen und von ihrer Ordnung und Verknüpfung ab, und diese wieder ist bedingt durch die, unendlichen Modificationen ausgesetzte[1]), Art und Weise der Einwirkung der umgebenden Körper auf unsern Körper: das Eintreten der inadaequaten Vorstellungen ist daher gebunden an zufällige äussere Veranlassungen, somit an Bedingungen, welche ausserhalb der Wirkungssphäre des menschlichen Geistes selbst liegen und seinem Machtbereiche durchaus entzogen sind.

Im Gegensatz dazu nimmt die Vernunfterkenntniss das Material zu ihren Vorstellungen zwar ebenfalls aus der Erfahrung, aber sie bleibt nicht bei der von dieser dargebotenen, chaotischen Menge von Einzelerscheinungen stehen, sie abstrahirt von den äusseren Anlässen, bei welchen die Objecte des Erkennens zum ersten Mal in unser Bewusstsein traten und löst sie aus dem zufälligen Zusammenhange mit anderen Erscheinungen, mit denen verbunden sie in der Erfahrung gegeben werden; dagegen fixirt sie die Betrachtung auf die wesentlichen Momente und erkennt in der Vielheit der Individuen die Einheit der Substanz; (und zwar verfährt sie hierbei durchaus nach immanenten Gesetzen, die im Wesen des Geistes selbst begründet sind[1]). In ihr verhält sich der Geist eben so sehr productiv und selbstthätig, wie bei der inadaequaten Erkenntniss receptiv und leidend. „Unser Geist", sagt Spinoza, „verhält sich theils handelnd, theils leidend, nämlich soweit er adaequate Vorstellungen hat, handelt er, und soweit er inadaequate Vorstellungen hat, leidet er". (Eth. III Prop. 1.)

„Handeln aber heisst, in uns oder ausser uns solche Veränderungen hervorrufen, deren zureichende Ursache wir sind." (Eth. III Def. 1.)

Und im Gegensatz dazu bedeutet „Leiden" „von solchen Veränderungen betroffen werden, welche nicht rein aus unserer Natur erklärt werden können". Somit muss, wenn der Gegensatz von adaequatem und inadaequatem Erkennen eben hiermit zusammenfallen soll, der Geist bei der adaequaten Erkenntniss durchaus von immanenten, ihm selbst eigenthümlichen Gesetzen bestimmt werden[2]).

---

[1]) Eth. III 51. Diversi homines ab uno eodemque objecto diversimode affici possunt et unus idemque homo ab uno eodemque objecto potest diversis temporibus diversimode affici.

[1]) Es ist hier an jene bei Gelegenheit der Untersuchung über das Gedächtniss gemachte Unterscheidung Spinoza's zwischen der zufälligen Ordnung und Verknüpfung der Erinnerungsbilder gemäss der Aufeinanderfolge der körperlichen Affectionen, und der nach inneren Gesetzen des Verstandes selbst erfolgenden Verknüpfung der Vorstellungen bei der Vernunfterkenntniss zu erinnern (s. o. S. 26).

[2]) Besonders wichtig wird auch dieses Verhältniss wieder für die Theorie der Affecte. Die Eintheilung derselben in leidende und Vernunft-Affecte beruht auf ihrer Abhängigkeit theils von inadaequaten, theils von adaequaten Vorstellungen. (Vgl. Eth. III Prop. 1 Coroll.)

Alle Kraft des Menschen, sein ganzes Können und Wollen ist durchaus bedingt durch das Maass seines Erkennens, (Eth. IV 24. Dem.) genauer durch das Maass, in welchem die adaequaten Vorstellungen in seinem Geiste die inadaequaten überwiegen (Eth. V Prop. 20. Schol. Illam mentem maxime agere cujus maximam partem ideae adaequatae constituunt).

Und diese Kraft des Geistes ist wesentlich, ja ausschliesslich die des Menschen überhaupt[1]). Denn einmal kann sie nicht auf den Geist beschränkt bleiben, in dem Sinne etwa, dass sie ihn bloss zu immer höherer und vollkommnerer Erkenntniss führte, sondern es ist ihr wesentlich, wie jeder Kraft, auch nach aussen zu wirken, und Veränderungen hervorzurufen[2]). Zudem aber hebt Spinoza es noch besonders hervor, dass diese Kraft des Geistes maassgebend sein soll auch für die Macht des Menschen überhaupt. Er lehrt in dieser Beziehung einen eigenthümlichen Primat des Geistes vor dem Körper. „Das Maass der Kraft eines Menschen wird nicht sowohl durch die Stärke seines Körpers als durch die Kraft seines Geistes bestimmt." (Tract. polit. II 11. Humana potentia non tam ex corporis robore quam ex mentis fortitudine aestimanda est. Vgl. XI 4.) An einer anderen Stelle wird der Theil unseres Gesammtorganismus, welcher den Intellect ausmacht, geradezu als der bessere bezeichnet. (Eth. IV App. 32 Pars illa nostri quae intelligentia definitur: hoc est melior pars nostri. Dieselben Worte Tract. theol.-polit. Cap. IV.)

[1]) Vgl. Eth. III 28 Dem. Mentis conatus seu potentia in cogitando aequalis et simul natura est cum corporis potentia seu conatu in agendo.

[2]) Es ist interessant zu beobachten, in welcher Weise sich diese Auffassung des Verhältnisses von Vernunft und Macht in der politischen Theorie Spinoza's fortsetzt, nur mit der hier nothwendig gewordenen Modification. An die Stelle des Individuums tritt hier der Staat (der ja auch in anderen Beziehungen bei Sp. als ein nach allen Richtungen hin gesteigerter Mensch erscheint). Wie derjenige Mensch am meisten Macht hat, und am meisten Herr seiner Handlungen ist, der sich von der Vernunft leiten lässt, so ist auch die Macht und die Unabhängigkeit eines Staates proportional dem Maasse von Vernunft, das in seinen Institutionen zum Ausdruck kommt. (Tract. polit. III 7.)

Es giebt also ein vernunftgemässes Handeln, wie es ein vernunftgemässes Erkennen giebt. Die Gesetze desselben im Einzelnen festzustellen, ist Sache der Psychologie und Ethik, (bei Spinoza Lehre von der menschlichen Knechtschaft und von der menschlichen Freiheit.) So viel aber lässt sich nach dem über den Begriff der Vernunft in Spinoza's Lehre Bemerkten schon hier sagen, dass, wie es der Vernunfterkenntniss wesentlich ist, von den äusseren Erscheinungen und deren zufälligem Zusammenhange gänzlich zu abstrahiren, ebenso auch das aus ihr entspringende vernunftgemässe Handeln völlig unabhängig sein muss von äusseren Einflüssen und ausschliesslich durch die eigenthümlichen Gesetze der menschlichen Natur bestimmt. Vollkommene Autonomie und freie Selbstbestimmung sind gleich wesentliche Merkmale des vernünftigen Erkennens, wie des vernunftgemässen Handelns[1]). „Ein Mensch" sagt Spinoza, „der sich von der Vernunft leiten lässt, willfahrt Niemandem als sich selbst, und thut nur Solches, was er einmal als das Oberste im Leben erkannt hat und dem er daher einzig nachstrebt[2])". So fallen die Begriffe „naturgemäss" und „vernunftgemäss" nach Spinoza's Auffassung vollkommen zusammen. Das Leben nach der Vernunft ist das der menschlichen Natur gemässeste, die Erhaltung des Lebens am vollkommensten realisirende[3]).

[1]) Tract. polit. II 11 ex quo sequitur mentem eatenus sui juris esse quatenus recte uti possit ratione.

[2]) Eth. IV 66 Schol.

[3]) Umgekehrt kann aber auch — da sich Naturgemässheit und Vernunftgemässheit in Spinoza's Sinne decken — die Vernunft nichts fordern, was gegen die Natur ist; sie fordert also auch die Selbsterhaltung im höchsten Maasse und allseitige Ausnutzung aller zu diesem Zwecke sich darbietenden Hülfsmittel (Vgl. Eth. IV 18 Schol. Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa ut unus quisque se ipsum amet, suum utile quod revera utile est, quaerat et id omne quod hominem ad majorem perfectionem revera ducit appetat et absolute ut unus quisque suum esse quantum in se est conservare conetur. Quod quidem tam necessario verum est, quam quod totum est sua parte majus); denn, so begründet dies Spinoza, je mehr ein Jeder sein Sein zu erhalten bemüht

Es giebt keinen anderen Weg uns in unserm Sein zu erhalten und unser wahres Wohl zu fördern, als wenn wir dem Vernunftgesetz gehorchen[1]).

Ein vernunftgemässes Leben hat aber zu seiner unerlässlichen Bedingung ein vernunftgemässes Erkennen. Wir dürfen nicht hoffen jemals richtig zu handeln, wenn wir nicht vorher uns selbst und die Dinge ausser uns adaequat erkannt haben. Jeder Schritt vorwärts auf dem Wege zur adaequaten Erkenntniss ist daher immer zugleich auch ein Schritt zur vollkommeneren Realisirung des Strebens nach Selbsterhaltung. Ja jeder Act vernünftigen Erkennens ist als solcher schon beinahe ein Act der Selbsterhaltung[2]) (und damit die Grundlage aller Kraft und Tugend); zuhöchst gilt dies natürlich von jener vollkommensten Erkenntniss sub specie aeternitatis, welche die Dinge unmittelbar in Gott schaut[3]). Ist somit jeder einzelne Act vernünftiger Erkenntniss beinahe schon als solcher eine Realisirung des Selbsterhaltungsstrebens des Geistes, so kann der letztere, so weit er seiner Vernunft Gehör schenkt, natürlich nichts für sich nützlich und seine Selbsterhaltung fördernd erachten, ausser was seine Kraft, die Dinge zu erkennen, unterstützt und erhöht[1]). Nichts kann uns zur Vollkommenheit — auf welchem Gebiete es immer sein möge — führen, wenn es nicht vorher unserer Erkenntniss zu Gute gekommen ist. Nichts kann überhaupt gut oder übel für uns sein, ausser was unsere Erkenntniss fördert oder beeinträchtigt[2]). In der Vervollkommnung derselben, also zuhöchst wieder in der Erkenntniss Gottes und seines Verhältnisses zu den Dingen, liegt das höchste Ziel unseres gesammten geistigen Strebens[3]). In der Erreichung desselben, beziehentlich in einer stetigen Annäherung an dasselbe liegt unsere wahre Glückseligkeit (beatitudo) und unsere sittliche Vollendung.

ist, mit desto grösserer Macht ist er ausgestattet, um ausschliesslich nach den Gesetzen seiner Natur d. h. nach Anleitung der Vernunft zu leben. Interessant ist auch hier wieder die Consequenz, die aus dieser Anschauung für die politischen Verhältnisse gezogen wird. An die Stelle des Individuums und seiner Selbsterhaltung tritt hier wieder der Staat, beziehungsweise die in der obersten Behörde concentrirte Staatsgewalt und der Umfang ihrer Machtsphäre. Da heisst es nun: je grösser die in die Hand der höchsten Gewalt gelegte Machtbefugniss ist, desto mehr entspricht die Form des Staates dem Vernunftgesetze und ist desto geeigneter zur Erhaltung des Friedens und der Freiheit (Tract. polit. VIII 7).

[1]) Tract. polit. II 8 legibus humanae rationis quae hominum verum utile et conservationem intendunt. — Tract. polit. V 1 optime vivendi ratio ad sese quantum fieri potest conservandum ea est quae ex rationis praescripto instituitur.

[2]) Eth. IV 26 Dem. mentis conatus, quo mens quatenus ratiocinatur suum esse conservare conatur, nihil aliud est quam intelligere.

[3]) Eth. V 25 summus mentis conatus summaque virtus seu potentia est res intelligere tertio cognitionis genere.

II. Der Selbsterhaltungstrieb und die Affecte.

1. *Begriff des Affects.*

Unter Affecten versteht Spinoza diejenigen Abweichungen vom Gleichgewichtszustande des Körpers und Geistes, welche durch äussere Ursachen in uns hervorgerufen werden.

Auf Grund einer von aussen kommenden Einwirkung kann die Actionskraft unseres Körpers oder eines bestimmten Theiles desselben entweder erhöht und gesteigert oder herabgedrückt und gehemmt werden und die Vorstellung dieser Steigerung beziehungsweise Hemmung muss als Erhöhung oder Herabsetzung des Lebensgefühles empfunden werden.

Die Affecte charakterisiren sich also, ihrer Zugehörigkeit zu einer der beiden Hauptklassen von psychischen Phänomenen

[1]) Eth. IV 26 quidquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere, nec mens quatenus ratione utitur aliud sibi utile esse judicat, nisi id quod ad intelligendum conducit.

[2]) Eth. IV 27 nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit vel qnod impedire potest, quominus intelligamus.

[3]) Eth. IV App. § 4. In vita itaque apprime utile est, intellectum seu rationem perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit, quippe beatitudo nihil aliud est, quam ipsa anima acquiescentia quae ex dei intuitiva cognitione oritur. — Eth. IV 28. Summum mentis bonum est dei cognitio et summa mentis virtus est deum cognoscere.

nach, welche Spinoza unterscheidet (actiones und passiones) als Leidenszustände, in denen der Geist unmittelbar seine Gebundenheit und Abhängigkeit von (äusseren) fremden Einflüssen zu erkennen giebt.

Dies ist die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung des Begriffes des Affectes bei Spinoza; in diesem Sinne gebraucht er es in der grossen Mehrzahl der Fälle; auf die so bezeichneten Affecte bezieht sich seine berühmte Theorie derselben und mit ihnen haben wir es in diesem Abschnitt allein zu thun.

An einigen Stellen nämlich bezeichnet Spinoza auch die aus der — zu Ende des vorigen Abschnittes erörterten — Vernunft-Erkenntniss hervorgehende spontane Kraft des Geistes, zu handeln und Wirkungen auszuüben, welche ihren zureichenden Grund allein in ihm selbst haben, ebenfalls als Affect[1]). Diese nur mit Unrecht so genannten (Vernunft-) Affecte haben jedoch mit den eigentlichen Affecten schon um deswillen nichts gemein, weil ihnen die in Spinoza's Sinne zum Begriff des Affects wesentliche Beziehung auf eine äussere den Affect erzeugende Ursache[2]), ihrer Natur nach abgeht; vielmehr gehören sie eben als Ausflüsse der freien Selbstgesetzgebung der Vernunft, zu den vornehmsten Mitteln, jene leidenden Affecte zu bändigen und den Geist dauernd von ihnen zu befreien.

An den leidenden Affecten selbst nun sind vornehmlich zwei Seiten zu unterscheiden

a) Unsere leidenden Zustände im Affecte beruhen auf den Veränderungen und Störungen, welche die durch andere Körper in uns verursachten Affectionen zur Folge haben: Die Affecte sind also ihrer somatischen Seite nach nichts als diese Affectionen selbst

[1]) Z. B. Eth. III 59 c. Schol. Es verhalten sich also diese aus der Vernunfterkenntniss entspringenden „Affecte" zu dieser selbst ebenso wie sich die leidenden Affecte zur inadaequaten Erkenntniss verhalten.

[2]) Dass diese Beziehung auf eine äussere Einwirkung in der That wesentlich ist für den Affect, geht schon daraus hervor, dass derselbe nach seiner körperlichen Seite hin einfach „Affection" genannt wird. Unter „Affection" versteht aber Spinoza nie etwas anderes als das bezeichnete Verhältniss der Einwirkung eines Körpers auf den anderen.

(oder eine besondere Klasse derselben); alle unseren körperlichen Affectionen entsprechenden geistigen Acte sind aber inadaequate Vorstellungen (s. o. S. 23 ff.); die Affecte sind somit nach dieser Seite hin nichts als eine besondere Form der inadaequaten Vorstellungen[1]).

b) Das was im Affect gesteigert und verstärkt oder gehemmt und geschwächt erscheint, ist unsere active Macht zu handeln und zu wirken d. h. unser eigenthümliches Wesen selbst, so weit es in lebendiger Thätigkeit befindlich aufgefasst wird. Hiermit ist der denkbar engste Zusammenhang der Affecte mit der Selbsterhaltung deutlich gegeben. In jedem Affect als solchem kommt das Streben nach Selbsterhaltung unmittelbar zum Ausdruck, obwohl nicht rein und ungetrübt, sondern im einen Fall über das normale Maass hinaus gesteigert (Lust); im andern unter dasselbe herabgedrückt (Unlust).

Diese beiden Seiten des Affectbegriffes sind zusammengefasst in der Definition[2]): „Der Affect ist eine verworrene Vorstellung durch welche der Geist einen Zuwachs oder eine Abnahme der Kraft seines Körpers (oder eines Theiles desselben) zu existiren, ausdrückt.

Diese Definition (Spinoza giebt an anderen Stellen wohl noch andere weniger allgemeine) enthält deutlich 1. das Verhältniss der Affecte zum Erkennen. Die Affecte werden nach ihrer psychologischen Seite als zum genus cognitionis inadaequatae gehörig bezeichnet; 2. ist in den Worten „durch welche der Geist eine Zunahme oder Abnahme der Kraft seines Körpers zu existiren ausdrückt", der Hinweis auf das (entweder erfolgreiche oder gehemmte) Streben nach Selbsterhaltung, welches sich im Affect kundgiebt, enthalten; 3. endlich ist durch den restringirenden Zusatz (zu den Worten „seines Körpers") „oder eines Theiles

[1]) Eth. III Prop. 3. Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent. Vgl. Prop. 1 Coroll.

[2]) Aff. gen. def. Eth. III extr. Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis existendi vim quam antea affirmat et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur.

desselben“ diejenige Eigenschaft der Affecte angedeutet, welche — mit ihrer Natur als inadaequater Vorstellungen auf's genaueste zusammenhängend — verhindert, dass die Affecte, auch die, welche an und für sich einer Wesenssteigerung und Lebenserhaltung angehören, jemals eine vollkommene, alle Seiten der menschlichen Natur umfassende Realisirung der Selbsterhaltung herbeiführen können; (insofern es sich eben beim Affect fast immer um einen einseitigen Kraft-Zuwachs eines einzelnen Theiles unserer Natur unter Vernachlässigung aller übrigen Interessen unseres psychisch-physischen Lebens handelt).

Nach diesen drei Richtungen haben wir also die Affecte zu betrachten.

2. *Die Abhängigkeit der Affecte vom inadaequaten Erkennen.*

Vorbemerkung.

1. Alle Affecte sind inadaequate Vorstellungen, aber nicht alle inadaequaten Vorstellungen sind Affecte; es tritt bei den letzteren zu der blossen Vorstellung noch etwas hinzu, die Empfindungsbetonung, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Interesse des Vorstellungs-Subjectes an dem vorgestellten Gegenstand oder Zustand. Diese specifische Differenz der Affecte innerhalb der Gattung der inadaequaten Vorstellungen ist bei Spinoza nicht völlig zu ihrem Rechte gekommen. Spinoza erkennt, darin mit manchen anderen psychologischen Theorien übereinstimmend[1]), als primäre elementare Thätigkeit der Seele nur das Vorstellen an, so dass von den seit Kant vielfach in der Psychologie coordinirten Seelenvermögen, die beiden anderen, Gefühl und Begehren, durchaus von jenem abgeleitet werden.

In Bezug auf das erstere, das Willensvermögen, wurde schon oben (S. 4 u. S. 15) erwähnt, dass Spinoza ausser der schon in der einzelnen Vorstellung als solchen liegenden Affirmation, keine selbstständigen Willensacte, geschweige denn ein besonderes

[1]) Mit Herbart berührt sich Spinoza in der Zurückführung aller psychischen Phänomene auf Vorstellungen überhaupt, mit Leibniz in der Zurückführung speciell der Gefühle auf verworrene inadaequate Vorstellungen.

Willensvermögen annimmt; (Wille und Verstand fallen zusammen)[1]).

An dieser Stelle sehen wir, dass in derselben Weise auch das Gefühl auf das Erkennen zurückgeführt wird.

2. Für die genauere Beurtheilung dieses Verhältnisses scheint Folgendes beachtet werden zu müssen. Jeder Willensact und jedes Gefühl ist immer nur eine besondere Form des des Vorstellens, aber umgekehrt ist nach Spinoza auch jede Vorstellung als solche unmittelbar geeignet, mit einer bestimmten Gefühlsbetonung (Affect) oder mit der Tendenz gewisse andere Vorstellungen hervorzurufen (Begehren), behaftet aufzutreten. Den Beleg hierfür bildet besonders die merkwürdige Stelle Eth. III aff. def. 28 expl.; wo es bei Gelegenheit der Begriffsbestimmung des Affectes des Stolzes (superbia), (welchen Spinoza als die ungerechtfertigte, zu hohe Meinung, die Jemand aus zu grosser Eigenliebe von sich hegt, definirt), heisst: „Dieser Affect hat kein Gegenstück. Denn Niemand denkt aus Hass gegen sich selbst, zu gering von sich. Denn Niemand denkt geringer als billig ist von sich selbst soweit er sich vorstellt, dass er dies oder jenes nicht vermag, denn“ (jetzt folgen die für unsern Zusammenhang in Betracht kommenden Worte)[2]) „was ein Mensch nicht zu können sich vorstellt, das stellt er sich mit Nothwendigkeit so vor und er wird durch diese Vorstellung in einen solchen Zustand versetzt, dass er dann in der That das nicht zu thun vermag, was nicht zu vermögen er sich einbildet. Denn so lange er sich vorstellt dieses oder jenes nicht zu können, so lange ist er nicht determinirt es zu thun, und so lange ist es ihm folglich unmöglich es zu thun.“

Hier soll also, nach Spinoza, aus der blossen Einbildung,

[1]) Voluntas et intellectus unum et idem sunt.

[2]) Quidquid homo imaginatur se non posse id necessario imaginatur et hac imaginatione ita disponitur, ut id agere revera non possit, quod se non posse imaginatur. Quam diu enim imaginatur se hoc vel illud non posse, tam diu ad agendum non est determinatus et tam diu impossibile ei est ut id agat.

dass man zu etwas nicht im Stande sei, also aus der blossen Vorstellung einer bestimmten Gefühls- und Willens-Disposition, diese Disposition selbst unmittelbar sich ergeben, ja eigentlich nur in der Abstraction von ihr unterschieden werden können, während sie thatsächlich mit ihr zusammenfällt.

Ebenso ist nach Eth. III 53 und 55[1]) die blosse Vorstellung von der eigenen Kraft und Macht unmittelbar von dem Gefühl der Lust und das Bewusstsein der eigenen Ohnmacht von dem entgegengesetzten Gefühl begleitet. Begründend fügt Spinoza hinzu[2]): „Wenn wir sagen, dass der Geist, während er sich selbst betrachtet, die Vorstellung von seiner eigenen Ohnmacht hat, so sagen wir nichts anderes, als dass der Geist während er etwas vorzustellen bestrebt ist, was seine Fähigkeit zu handeln bejaht, in diesem seinem Streben gehemmt wird."

Eth. IV 8 wird gesagt, dass unsere Vorstellungen der Begriffe „gut" und „schlecht" nichts anderes als die ihnen correspondirenden Empfindungen der Lust und Unlust selbst seien, so weit wir uns ihrer deutlich bewusst sind. (Dieser Tendenz der inadaequaten Vorstellungen, sich unmittelbar in gewisse correspondirende Gefühle umzusetzen, entspricht es auf dem Gebiete der adaequaten Erkenntniss, wenn es von dieser heisst[3]): „Je mehr der Geist fähig ist die Dinge auf die dritte Art der Erkenntniss zu begreifen, desto mehr strebt er auch danach sie so aufzufassen".)

3. Was insbesondere die Zurückführung der Affecte auf inadaequate Vorstellungen betrifft, so hat hier, scheint es, der beiden gemeinsam zu Grunde liegende Begriff des „leiden" (pati) in Spinoza's Bewusstsein selbst bequem den Uebergang vermittelt; indem derselbe von der Bedeutung „afficirt werden" „Einwirkungen erfahren" (ganz allgemein), in welchem Sinne er auf alle inadaequaten Vorstellungen Anwendung findet, übergeht in die, um etwas modificirte, andere: „ganz bestimmte, das percipirende Subject eigenthümlich afficirende Einwirkungen erleiden", in welchem Sinne er allein von den Affecten ausgesagt werden kann. Auf der Gemeinsamkeit dieses Begriffes, des pati, Affectionen erleiden, beruht vor Allem der Zusammenhang der Affecte mit der inadaequaten Erkenntniss, und gerade diese Seite der inadaequaten Vorstellungen — dass sich nämlich das Subject in ihnen passiv verhält und durch von aussen kommende Einwirkungen determinirt ist, kommt vorzugsweise für die Ausprägung des Affect-Begriffes in Spinoza's Lehre in Betracht.

Dies zeigt sich deutlich, wenn man die näheren Bestimmungen, die Spinoza über das Verhältniss der inadaequaten Vorstellungen zu den Affecten giebt, zusammenstellt.

1. Die Thatsache, dass wir inadaequate Vorstellungen haben, beruht auf der Nothwendigkeit, mit welcher unser Körper als ein einzelner Modus der Ausdehnung mit anderen Modis desselben Attributes in Berührung kommen und Einwirkungen der verschiedensten Art erleiden muss[1]). Unser Körper bedarf überdies in jedem Augenblicke seiner Existenz der anderen Körper zu seiner Erhaltung, beziehungsweise theilweisen Erneuerung[2]). Jene Einwirkungen sind daher nothwendig und unvermeidlich. Ebenso nothwendig sind demgemäss auch die jenen Affectionen entsprechenden, inadaequaten Vorstellungsacte[3]); und eben hierauf beruht auch die Unmöglichkeit, sich den Affecten ganz zu entziehen[4]). Wie nachtheilig daher auch immer die Affecte

[1]) Cum mens se ipsam suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur et eo magis quo se suamque agendi potentiam distinctius imaginatur III 55.: Cum mens suam impotentiam imaginatur, eo ipso contristatur.

[2]) III 55 Dem. Cum dicimus quod mens dum se ipsam contemplatur, suam imaginatur impotentiam, nihil aliud dicimus, quam quod, dum mens aliquid imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam ponit, hic ejus conatus coercetur.

[3]) Eth. V 26.

[1]) Eth. II Postul. 3 hinter prop. 13.

[2]) Eth. II Postul 4. Corpus humanum indiget ut conservetur, plurimis aliis corporibus a quibus continuo quasi regeneratur.

[3]) Eth. II 36. Ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur ac adaequatae sive clarae et distinctae ideae.

[4]) Eth. IV 18 Schol. Ex postulato IV partis II sequitur nos efficere nunquam posse ut nihil extra nos indigeamus ad nostrum esse conservandum et ut ita vivamus ut nullum commercium cum rebus quae extra nos sunt habeamus .... multa igitur extra nos dantur quae nobis utilia quaeque nobis appetenda sunt. Vgl. Eth. IV Coroll. 2 Prop. 4.

im Ganzen unserm Selbsterhaltungs-Interesse sein mögen, ihnen ganz auszuweichen, ist unmöglich; im weiteren Verlaufe wird von Spinoza auf das Bewusstsein von dieser Unmöglichkeit selbst wieder eines der Mittel, die schädlichen Wirkungen der Affecte möglichst einzuschränken gegründet.

2. Die Arten und Formen der einzelnen körperlichen Affectionen modificiren sich unendlich mannigfaltig je nach der Natur des afficirenden und des afficirten Körpers (bez. der in Betracht kommenden Theile derselben), so dass verschiedene menschliche Individuen von demselben Objecte verschieden und auch dasselbe Individuum von demselben Objecte zu verschiedenen Zeiten verschieden afficirt werden kann[1]). Demgemäss ist die einzelne Vorstellung bedingt durch die eigenthümliche Art des Zusammenwirkens des afficirenden und des afficirten Körpers (bez. der betr. Theile)[2]), und genau entsprechend modificiren sich auch die Arten der einzelnen Affecte je nach der Natur der Gegenstände, sowohl von denen Einwirkungen auf uns ausgeübt werden, als nach dem jedesmaligem subjectiven Zustand, in welchem wir dieselben empfangen. Es giebt so viele Formen von Affecten, als es Objecte giebt von denen wir afficirt werden können. Verschiedene Menschen werden von demselben Gegenstande in verschiedene Gemüthsstimmungen versetzt, (der eine liebt was der andere hasst; der eine fürchtet was dem anderen ein Spass ist u. s. w.) aber auch ein und derselbe Mensch kann zu verschiedenen Zeiten von demselben Gegenstande in entgegengesetztem Sinne beeinflusst werden und insofern in seinen Neigungen und Stimmungen hin und her schwanken[3]).

3. Nach Spinoza's physikalischer Theorie ist die Erhaltung unseres Körpers und die Möglichkeit seines organischen Lebens dadurch bedingt, dass das Verhältniss der Ruhe und Bewegung,

[1]) Eth. II Axiom. 1 nach Prop. 13.

[2]) Eth. II 16. Idea cujuscumque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi.

[3]) Eth. III 51; IV 33 Dem.

welches zwischen den unzähligen denselben zusammensetzenden[1]) Theil-Körpern obwaltet, ein constantes bleibt[2]). Denn hierauf beruht das wesentlichste Erforderniss seines normalen Verhaltens, die gleichmässige Empfänglichkeit für alle von aussen kommenden Einwirkungen. (Es ist daher wesentlich für die Erhaltung der Gesundheit, dass nicht ein einzelner Theil des Körpers in einem solchen Grade afficirt wird, dass jenes harmonische Gesammtverhältniss der Theile unter einander dadurch gestört wird[3]).) Aber hierauf beruht nicht nur die Gesundheit des Körpers, sondern auch die Gesundheit des Geistes d. h. die Fähigkeit desselben zu adaequater Erkenntniss insofern sie die gleichmässige Receptionsfähigkeit für alle von aussen kommenden Eindrücke zu ihrer nothwendigen Grundlage hat[4]).

Es ist nun wiederholt hervorgehoben worden, dass es demgegenüber gerade der Mangel der inadaequaten Erkenntniss ist, dass sie gewisse particuläre Beziehungen eines Theils unseres Körpers zu dem äussern Körper wiederspiegelt ohne Rücksicht auf die Totalnatur der in Betracht kommenden Körper selbst Eben hierin beruht nun vor Allem die Gefahr der Affecte für die Gesundheit des Leibes und der Seele. Die Affecte sind schädlich, sofern sie sich auf einen einzelnen Theil unseres Körpers beziehen, der ausschliesslich vor allen übrigen Reizungen erfährt. Sie können bis zum Uebermaass gesteigert werden, indem sie den Geist in der Betractung eines einzigen Objectes, das eben den Inhalt der Affectvorstellung bildet, festhalten, so dass er an nichts anderes denken kann[5]).

In dieser Beziehung findet das Verhältniss statt, dass ein Affect um so intensiver und schädlicher ist je mehr er sich auf eine Seite des menschlichen Organismus beschränkt, und um so

[1]) Eth. II Postul. I post lemma 7.

[2]) Eth. II Definitio post lemma 3. Vgl. Eth. IV 39 Dem. Id quod formam humani corporis constituit in hoc consistit quod ejus partes motus suos certa quadam ratione sibi invicem communicent. [3]) Eth. IV 38.

[4]) Eth. II 14. Mens humana apta est ad plurima percipiendum et eo aptior quo ejus corpus pluribus modis disponi potest.

[5]) Eth. IV 44 Schol.

schwächer, je mehr er verschiedene Theile der menschlichen Natur gleichmässig betrifft. Z. B. Die Heiterkeit (hilaritas) deren Wesen in einer gewissen harmonischen, Körper und Geist gleichmässig umfassenden, Befriedigung besteht, ist nothwendig gut[1]); die Lust dagegen (laetitia) obwohl an und für sich eine Wesenserhöhung und Steigerung des Lebensgefühles in sich schliessend, wirkt verderblich dadurch, dass und in soweit als sie einem einzelnen Theile des Körpers ausschliesslich anhaftet (titillatio) und die Empfänglichkeit desselben für andere von aussen kommende Eindrücke beeinträchtigt und ihn dadurch mittelbar in der Ausübung aller seiner Functionen stört[2]).

4. Die inadaequaten Vorstellungen in uns bilden sich auf Grund und gemäss der Ordnung und Verknüpfung unserer körperlichen Affectionen und diese wieder sind bedingt durch die Reihenfolge der Umstände unter denen unser Körper mit den ihn umgebenden Körpern in Berührung kommt, d. h. durch den zufälligen Zusammenhang, in welchem die Dinge in der Natur mit einander verknüpft sind[3]).

Eth. II 18 Schol. hebt Spinoza den Gegensatz zwischen der auf Grund der Reihenfolge und Verknüpfung der körperlichen Affectionen erfolgenden Reproduction von inadaequaten Vorstellungen und der auf Grund der immanenten Denkordnung des Geistes sich vollziehenden Erkenntniss der Dinge nach ihrem wahren Wesen und ihren obersten Ursachen so hervor, dass er sich augenscheinlich auf das Verhältniss aller inadaequaten Erkenntniss zur adaequaten oder Vernunfterkenntniss übertragen lässt[4]). (S. o. S. 26). Wir erkennen bei der Vernunfterkenntniss die

[1]) Eth. IV 42 Dem.

[2]) Eth. IV 43 Dem. Titillatio est laetitia quae quatenus ad corpus refertur in hoc consistit, quod una vel aliquod ejus partes prae reliquis afficiuntur, cujus affectus potentia tanta esse potest ut reliquas corporis actiones superet. [3]) Eth. II 29 Schol.

[4]) Eth. II 18 Schol. Dico .... hanc concatenationem fieri secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani, ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum quae fit secundum ordinem intellectus quo res per primas suas causas mens percipit .....

Dinge bloss nach in uns liegenden Gesetzen unseres Intellectes, somit bloss nach Gesetzen unserer (menschlichen) Natur, während wir beim inadaequaten Erkennen durchaus bestimmt werden durch die zufällige äusserliche Naturordnung und das Erfolgen der Erscheinungen in ihr.

Dem entspricht es genau, dass den aus der (adaequaten Erkenntniss entspringenden) vernunftgemässen Begehrungen, Trieben, Actionen u. s. w. solche entgegengesetzt werden, zu welchen wir eben wegen der dabei zu Grunde liegenden inadaequaten Ideen nicht rein aus den Gesetzen unserer Natur, sondern durch den Einfluss, den die äusseren Dinge auf uns ausüben, determinirt werden, und deren Stärke und Intensität daher nicht von unserer Kraft, sondern von der Stärke und Gewalt der äusseren Ursache, mit der unsrigen verglichen abhängt[1]). Die letzteren bezeichnen daher in Wahrheit viel mehr Acte des Leidens als des Handelns. (Eth. IV app. § 2 extr.; Vgl. V 4 Schol.; V 20 Schol.)

„Alle Ohnmacht des Geistes" sagt Spinoza, (Eth. IV 37 Schol.) beruht allein darauf, dass der Mensch sich von den Dingen, die ausser ihm liegen, bestimmen lässt und von ihnen veranlasst wird, solches zu thun, was der Beschaffenheit der Dinge ausser ihm, nicht aber seiner Natur — unabhängig in sich — angemessen ist. So weit wir mitten inne stehen, in der uns umgebenden Natur, der wir uns doch nicht ganz entziehen können und innerhalb deren wir den uns angewiesenen Platz einnehmen (und alle dadurch nothwendig gemachten Veränderungen auf uns nehmen) müssen, soweit erkennen wir die Dinge unzureichend und soweit leiden wir auch von ihnen[2]) und sind all den Ge-

[1]) Eth. IV 5. Vis et incrementum cujuscumque passionis ejusque in existendo perseverantia non definitur potentia qua nos in existendo perseverare conamur, sed causae externae potentia cum nostra comparata. — Eth. IV App. I u. II. [Cupiditates quae ex nostra natura ita sequuntur, ut vel per ipsam solam possint intelligi, sunt illae quae ad mentem referuntur quatenus haec ideis adaequatis constare concipitur], reliquae vera cupiditates admentem non re feruntur, nisi quatenus res inadaequate concipit et quarum vis et incrementum non humana, sed rerum quae extra nos sunt, potentia definiuntur. [2]) Eth. IV 2.

müthserschütterungen ausgesetzt, welche durch ihre Einwirkung in uns hervorgerufen werden."

Eben hieraus ergiebt sich aber auch die Nothwendigkeit und Unabwendbarkeit dieser Einwirkungen und der durch sie verursachten seelischen Affectionen; denn es ist unmöglich, dass der Mensch dem allgemeinen Naturzusammenhange sich gänzlich entziehe und nur solche Veränderungen leide, welche ihren zureichenden Grund in den Eigenschaften und Kräften seiner Natur allein haben[1]).

3. *Die Affecte als Steigerungen und Hemmungen des Selbsterhaltungstriebes.*

Das Verhältniss der Affecte zum Selbsterhaltungstriebe bringt desshalb manche Schwierigkeiten mit sich, weil Spinoza in diesem Punkte sich in der Terminologie nicht ganz consequent bleibt und in einer zu zahlreichen Widersprüchen führenden Weise innerlich Verschiedenes mit denselben Benennungen zusammenfasst.

An der Stelle wo Spinoza zuerst von den Affecten handelt (Eth. III 11 Schol.) definirt er zunächst die beiden nach seiner Meinung allein ursprünglichen und einfachen Affecte, Freude und Traurigkeit oder (was eine bessere Uebersetzung der Worte laetitia und tristitia zu sein scheint) Lust und Unlust[2]); und fährt dann fort:

„Was ferner der Trieb (zur Selbsterhaltung, cupiditas) sei, habe ich im Schol. zum neunten Lehrsatz des dritten Theiles auseinandergesetzt — und ausser diesen dreien erkenne ich keinen ursprünglichen Affect an —". Diese Form der Zusammenstellung

[1]) Eth. IV 4. Fieri non potest ut homo non sit naturae pars, et ut nullas pati possit mutationes, nisi quae per solam suam naturam possint intelligi quarumque adaequata sit causa.

[2]) Nur um deswillen möchte die Uebersetzung „Freude" und „Traurigkeit" vorzuziehen sein, weil sie die in Spinoza's Sinne wesentliche, gleichmässige Ausdehnung der Affecte auf Körper und Geist (Eth. III Def. 3) deutlicher zum Ausdruck bringt, als „Lust" und „Unlust" bei welchen man mehr an die somatische Seite des Affects als an die psychische denkt.

des Begriffes der cupiditas mit den Affecten der Lust und Unlust könnte in Verbindung mit anderen analogen Sätzen, (vgl. z. B. Eth. III 56. aff. def. 4. Expl. u. a.[1])) die Vorstellung erwecken als ob diese drei Begriffe ihrem Wesen nach auf einer Linie ständen, und also alle drei Affecte im eigentlichen Sinne wären.

Dem gegenüber zeigt eine genauere Analyse des Begriffes der cupiditas, dass derselbe den beiden anderen durchaus nicht in dem eben bezeichneten Sinne zu coordiniren sei, dass er vielmehr überhaupt keine gesonderte Existenz neben ihnen, sondern nur an und in jenen beiden Affecten selbst sein Dasein habe, indem er einmal das aus einem jeden von ihnen (als Folge) sich ergebende Begehren, Streben u. s. w. bezeichnet; sodann aber auch jedem der beiden Affecte selbst schon als Selbsterhaltungstrieb (vorausgehend) zu Grunde liegt (wobei er in dem einen von ihnen (Lust) erhöht und gesteigert, in dem andern (Unlust) herabgesetzt und gehemmt zum Ausdruck kommt.

1. Ganz allgemein ist cupiditas, als der Trieb zur Selbsterhaltung soweit wir uns desselben bewusst sind (Eth. III 9. Schol.), nichts anderes als das Wesen des Menschen selbst, soweit dasselbe in Actualität und mit der Kraft aus seiner jedesmaligen Disposition heraus zu handeln und zu wirken, ausgestattet gedacht wird.

Die Dispositionen nun, aus welchen heraus wir so zum Handeln determinirt werden, können unendlich verschieden sein, je nach den dieselben erzeugenden äusseren Veranlassungen: es können Affectionen der Freude, der Traurigkeit, der Liebe, des Hasses sein[2]) u. s. w.; immer aber sind es Modificationen

[1]) Eth. IV 59 Dem. Omnes affectus ad laetitiam, tristitiam vel cupiditatem referuntur.

[2]) Eth. III 56 Dem. At cupiditas est ipsa uniuscujusque essentia seu natura, quatenus ex data quacunque ejus constitutione determinata concipitur ad aliquid agendum. Ergo prout unusquisque a causis externis hac aut illa laetitiae, tristitiae, amoris, odii, specie afficitur, hoc est, prout ejus natura hoc aut alio modo constituitur u. s. w. . . . . Dantur

der beiden primären Affecte Lust und Unlust, unter deren Einfluss wir etwas begehren, erstreben, etwas Bestimmtes ausführen u. s. w., kurz alle zur cupiditas in Spinoza's Sinne gehörenden Acte vollziehen. Die letztere erscheint also nach dieser Seite hin durchaus abhängig von der jedesmaligen Gefühlsdisposition und die Form in der sie sich äussert, genau durch die Form jener bestimmt. Deutlich wird dies namentlich auch aus der allgemeinen Definition der Affecte, welche Spinoza am Schlusse des dritten Theiles der Ethik giebt, (s. o. S. 41) wo es heisst: „Der Affect ist eine verworrene Vorstellung . . . . . , durch welche der Geist determinirt wird mehr an dies als an jenes zu denken“[1]) (oder mehr dieses als jenes zu begehren). Hiermit ist gesagt, dass die Art und Weise, in welcher der Geist viel mehr zu Diesem als zu Jenem bestimmt wird, jedesmal abhängt von der Natur der verworrenen Vorstellung d. h. des Affectes selbst.

---

itaque tot species cupiditatis, quot sunt species laetitiae, tristitiae, amoris, ... et consequenter, quot sunt objectorum species, a quibus afficimur.

[1]) Affectus est confusa idea . . . . . qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur. Vgl. noch bes. die Schlussworte der Expl. ib. „Addidi denique et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur, ut praeter laetitiae et tristitiae naturam, quam prima definitionis pars explicat, cupiditatis etiam naturam exprimerem.“ — Vielleicht ist nun auch hiernach die Stelle Eth. III Aff. def. 4 expl. (und die wortgleiche Eth. IV 59 dem.) zu erklären. Dieselbe lautet: Alle Affecte sind zurückzuführen entweder auf „Lust“ oder „Unlust“ oder das „Begehren“ und das letztere ist nichts als der Trieb und die Macht zu handeln selbst.“ Je nachdem man hier erklärt „der aus der Lust (bez. Unlust) selbst erst hervorgehende Trieb zum Handeln“ oder „der ihr selbst (bez. der Unlust) schon zu Grunde liegende Trieb“ muss man die Stelle hierherziehen oder zu den erst (sub No. 2) zu behandelnden rechnen. — Ebenso unentschieden muss die Bedeutung von cupiditas in dem Satze Eth. III 59 (vgl. IV 63 Dem.) bleiben. „Alle Affecte, die im Geiste sind, so weit er von adaequaten Vorstellungen erfüllt ist, sind keine anderen, als solche, die sich auf laetitia oder cupiditas zurückführen lassen“, welcher Satz nur desshalb nicht ganz hierher gehört, weil er es gar nicht mit den eigentlichen Affecten, sondern mit den nur unrechtmässig so genannten „Vernunft-Affecten“ (s. o. S. 40) zu thun hat.

2. Einmal ist also cupiditas in Bezug auf die Affecte „Lust“ und „Unlust“ die aus ihnen entspringende und durchaus von ihnen abhängige Tendenz zu gewissen Begehrungen, Handlungen u. s. w. Aber da die cupiditas wesentlich nichts ist als der Selbsterhaltungstrieb überhaupt und dieser sich auf den Geist schlechthin und auf alle geistigen Acte einzeln bezieht, so muss auch zwischen den Affecten als solchen und dem Selbsterhaltungstriebe noch ein besonderer engerer Zusammenhang bestehen; die Affecte müssen selbst — in irgend einer Form, — Modificationen des Selbsterhaltungstriebes sein.

Es ist nun von der grössten Wichtigkeit für die Beurtheilung dieses Punktes, dass den Affecten diese ihre unmittelbare Beziehung zum Selbsterhaltungstriebe nicht etwas Zufälliges, Nebensächliches, sondern etwas Wesentliches, ja das Wesentlichste, ihren Begriff vornehmlich bestimmende ist. Spinoza sagt: „Die Affecte der Lust und Unlust sind Zustände in welchen die Macht des Individuums und sein Streben nach Selbstbehauptung entweder gesteigert und erfolgreich durchgesetzt, oder aber gehemmt und eingeschränkt erscheint. Ja sie sind dieses Streben, sie sind der Trieb zur Selbsterhaltung selbst[1]) der in ihnen das eine Mal durch äussere Einwirkungen unterstützt und gefördert (Lust), das andere Mal herabgesetzt und theilweise unterdrückt (Unlust) zum Ausdruck kommt[2])“. Wir haben diese Stelle voraus geschickt, weil durch sie die der Sache nach genau dasselbe besagende Fundamental-Definition der beiden Affecte (Eth. III 11 Schol.) erst recht verständlich wird: die letztere lautet: Freude und Traurigkeit sind leidende Affecte, in welchen der Geist zu grösserer bez. geringerer Vollkommenheit übergeht.

Hier ist nicht etwa an einen allgemeinen Typus der Voll-

---

[1]) Vgl. bes. Eth. III 57 Dem. laetitia et tristitia est ipsa cupiditas sive appeditus, quatenus a causis externis augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur. Vgl. Eth. IV App. § 30.

[2]) Hier bedeutet also cupiditas das dem Lust- oder Unlust-Affect selbst zu Grunde liegende und in ihm zum Ausdruck kommende Streben nach Selbsterhaltung; in keinem Falle aber erscheint sie als ein den beiden anderen einfach zu coordinirender Affect.

kommenheit zu denken, nach welchem die Menschen unter einander verglichen würden, überhaupt an keine Werthunterschiede zu denken, sondern das einzelne Individuum hat den Maassstab seiner Vollkommenheit allein in sich selbst, seine Vollkommenheit ist nichts als seine Realität[1]). Das aber, vermöge dessen den Einzeldingen allein Realität zukommt, ist ihr Wesen[2]); und dieses wiederum ist wie oben gezeigt wurde, nichts als ihr Antheil am Sein der Substanz. Uebergang zu grösserer Vollkommenheit ist also nichts als Wesenserhöhung und Bejahung des uns innewohnenden substantiellen Seins; Freude ist also der als Steigerung des Lebensgefühles sich kundgebende, psychische Reflex dieses Vorganges. Man vergleiche folgende Sätze: „Je grösser die Freude ist, von der wir ergriffen werden, zu desto grösserer Vollkommenheit schreiten wir fort, d. h. einen desto grösseren Antheil am göttlichen Sein nehmen wir in uns auf[3]),“ und „das Gefühl der Freude setzt und bejaht die Existenz des von diesem Gefühl ergriffenen Individuums[4]).“ Umgekehrt involvirt jedes Gefühl der Unlust nicht nur einen Uebergang zu geringerer Vollkommenheit, dadurch dass es den Trieb und die Kraft des Menschen hemmt und unterdrückt[5]), sondern es bedeutet auch geradezu eine partielle Wesenszerstörung des Individuums selbst[6]). Wohl in keinem philosophischen Systeme hat das alte Wort, das Traurigkeit den Tod bringt, eine so tiefe speculative Bedeutung gewonnen, als im spinozistischen.

[1]) Eth. II Def. 6. Per perfectionem et realitatem idem intelligo. Vgl. Epist. 32 p. 541 Paulus.

[2]) Eth. IV Praef. Per perfectionem realitatem intelligo, hoc est rei cujuscumque essentiam, quatenus certo modo existit et operatur. Vgl. Eth. III aff. g. def. expl. Per perfectionem ..... ipsam rei essentiam intelligo.

[3]) Eth. II 45 Schol. 2; Eth. IV App. 31.

[4]) Eth. III 21 laetitia existentiam rei laetae ponit et eo magis quo laetitiae affectus major est.

[5]) Eth. III 37 Dem.

[6]) Eth. III 21 Dem. quatenus res aliqua tristitia afficitur, eatenus destruitur et eo magis quo majori afficitur tristitia.

4. *Der Werth und Unwerth der Affecte für die Selbsterhaltung des Menschen überhaupt.*

Freude ist, wie wir sahen, der Affect, in welchem unser Wesen und unsere Kraft zu handeln ebenso sehr erhöht und gesteigert erscheint, als sie in dem entgegengesetzten Affect der Unlust herabgesetzt und gehemmt ist. Es scheint also in der Freude als solcher die denkbar höchste Realisirung der Selbsterhaltung zu liegen, indem diese in ihr nicht nur erreicht und durchgesetzt, sondern darüber hinaus noch eine überschüssige Befriedigung für das Subject (gleichsam ein donum superadditum) gewonnen ist, Freude ist an und für sich ebenso sehr etwas Gutes und Erstrebenswerthes, als Traurigkeit an sich ein Uebel und zu fliehen ist[1]). Gerade desshalb sind auch alle jene aus der Vernunfterkenntniss entspringenden, nicht affectartigen Gemüthszustände, Begehrungen u. s. w. nur solche, die sich auf die Freude und das sich aus ihr ergebende Streben beziehen[2]). Nun ist aber das durch äussere Ursachen in uns hervorgerufene Gefühl der Lust (oder die Lust als Affect) von dem aus der vernünftigen Erkenntniss entspringenden Lust-Gefühl für das empfindende Subject der Qualität nach zunächst nicht verschieden: es muss also auch die durch äussere Einwirkungen verursachte Lust an sich „gut“ sein, (ebenso wie Traurigkeit und Unlust in jedem Falle „schlecht“ sind) und sie wäre es auch in der Wirklichkeit immer, wenn die Rücksicht auf unser allgemeines Wohl in jedem einzelnen Falle das Maass ihrer Intensität bestimmte[3]).

Dem steht jedoch Vieles hindernd im Wege.

1. Da es die Natur der Lust als Affects (d. h. als inadaequater Vorstellung) mit sich bringt, dass sie sich meist nur auf

[1]) Eth. IV 41 laetitia directe mala non est, sed bona, tristitia autem contra directe mala est.

[2]) Eth. III 58. praeter laetitiam et cupiditatem quae passiones sunt, alii laetitiae et cupiditatis affectus dantur, qui ad nos quatenus agimus referuntur. Eth. III 59 inter omnes affectus qui ad mentem quatenus agit referuntur, nulli sunt quam qui ad laetitiam vel cupiditatem referuntur.

[3]) Eth. IV App. 30. nec laetitia umquam mala esse potest, quam nostrae utilitatis vera ratio moderatur.

einen einzelnen Theil unseres Organismus bezieht[1]), so kann es leicht geschehen, dass die in Bezug auf jenen Theil einseitig gesteigerte Lustempfindung (titillatio) die Gesundheit des Körpers und Geistes im Ganzen, welche auf dem harmonischen Zusammenwirken aller Theile beruht, im höchsten Maasse gefährdet; und es kann dies selbst so weit gehen, dass der Schmerz, obwohl an und für sich ein Uebel, heilsam wird, sofern er jenes schädliche Uebermaass von Lust zu neutralisiren vermag[2]). Gut kann also nur diejenige Lust sein, welche sich gleichmässig auf alle Theile unseres Leibes und unserer Seele bezieht[3]).

2. Die Affecte und die aus ihnen hervorgehenden Triebe zielen nur auf Befriedigung des augenblicklichen Selbsterhaltungsbedürfnisses ab[4]); so kommt es oft, dass wir eine unbedeutende Lust des Augenblicks (durch welche unsere Selbsterhaltung also nur vorübergehend und in geringem Maasse gefördert wird) mit einem grösseren Leiden das uns später daraus erwächst bezahlen müssen[5]), und ebenso verhält es sich mit dem aus dem Affect entspringenden Begehren, welches uns oft ein geringes Gut in der Gegenwart um den Preis eines grösseren Uebels in der Zukunft erkaufen heisst[6]).

3. Wir können das Maass, in welchem die Dinge uns afficiren, und den Grad bis zu welchem diese Affection unserer Selbsterhaltung förderlich ist, niemals selbst bestimmen. Wenn ein Gegenstand auf uns in bestimmter Weise einwirkt, so kann diese Einwirkung bis zu einer gewissen Höhe getrieben für uns

---

[1]) Eth. IV App. 30. attamen quoniam laetitia ad unam corporis partem potissimum refertur habent ergo plerumque laetitiae affectus et consequenter cupiditates etiam excessum.

[2]) Eth. IV 43. titillatio excessum habere potest et mala esse, dolor autem eatenus potest esse bonus quatenus titillatio seu laetitia est mala.

[3]) Eth. IV 42.

[4]) Eth. IV 60 Schol. cupiditates quibus maxime tenemur, temporis tantum praesentis, non autem futuri habent rationem.

[5]) Eth. IV App. 30. ad quod accedit quod ex affectu id primum habemus quod in praesenti suave est nec futura aequali animo aestimare possumus.

[6]) Eth. IV 65. 66.

von Nutzen sein; eine kleine Steigerung und die heilsame Einwirkung schlägt in ihr Gegentheil um[1]).

Die Dinge wirken nicht zu dem Zwecke uns Freude zu erregen und unserer Selbsterhaltung dienstbar zu sein; die Kraft mit der sie auf uns wirken, ist die eigenthümliche Kraft ihrer Natur, welche selbstverständlich ihr Maass nicht in unserem Nutzen hat[2]).

Hieraus ergiebt sich jedoch wiederum sofort zweierlei:

a) Dieser letztere Uebelstand, dass wir den Einfluss den die Dinge auf uns haben, nicht beliebig mässigen und zu unserem Vortheil lenken können, ist nothwendig und unabwendbar, denn er beruht auf dem (nothwendigen und unvermeidlichen) Uebergewicht der Summe der Kraft der Aussendinge über die beschränkte Kraft des einzelnen Individuums[3]).

Wir müssen also diese Thatsache schon bei allen unseren Bestrebungen und Handlungen als unumstösslich und unumgänglich voraussetzen, mit ihr als einem wesentlichen Factor bei allen unseren Entschliessungen rechnen und sie, soweit dies möglich ist, in unser Interesse zu ziehen versuchen. Dies alles kann in folgenden drei Beziehungen geschehen:

α) Die aus dem Einfluss der umgebenden Dinge auf uns unausweichlich sich ergebenden Uebelstände und Leiden, kurz alle Hemmungen unserer Selbsterhaltung werden leichter ertragen schon durch das blosse Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit und Unabwendbarkeit[4]).

---

[1]) Vgl. Seneca de ira II 17, 7. nihil rationis est, ubi semel affectus inductus est, faciet enim de cetero quantum volet, non quantum permiseris.

[2]) Eth. IV App. 30. attamen quoniam non in eum finem res agunt ut nos laetitia afficiant nec earum agendi potentia ex nostra utilitate temperatur, habent ergo affectus plerumque excessum.

[3]) Eth. IV 3. vis qua homo in existendo perseverat limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur.

[4]) Eth. IV App. 32. attamen ea quae nobis eveniunt contra id quod nostrae utilitatis ratio postulat aequo animo feremus si conscii simus nos partem esse totius naturae, cujus ordinem sequimur. Vgl. Eth. III 49 amor et odium (was aber natürlich auf alle Affecte übertragen werden

β) Vor Allem aber darf nicht vergessen werden, wie viele Vortheile wir unmittelbar aus der Berührung mit der Aussenwelt schöpfen, wie zahlreich die Mittel sind, welche sie uns zur Realisirung unserer Selbsterhaltung darbietet. Diese bestehen, abgesehen von der vielseitigen Anregung für unsere Erkenntnissthätigkeit, welche uns aus dem Verkehr mit der Aussenwelt erwächst (Eth. IV App. 27), vornehmlich in den unendlich mannigfachen Mitteln zur Erhaltung und Ausbildung unseres Körper, die um so schwerer in's Gewicht fallen, als auf dieser gleichmässigen Ausbildung des Körpers nicht nur seine eigene Kraft und Geschicklichkeit, sondern auch Kraft und Gewandtheit des Geistes beruht[1]). Ueberhaupt sollen wir, eben aus diesem Grunde, um dem Körper und Geist vielseitige Anregung zu bieten, wodurch wir mittelbar auch der einseitigen Fixirung des Interesses auf ein einzelnes Object und damit den Affecten vorbeugen — wir sollen also alle Dinge, die uns nützen oder erfreuen können, nach Kräften zu unserem Gebrauche verwerthen. „Sache des Weisen ist es, die Dinge zu seinem Nutzen zu verwenden und sie zu geniessen, jedoch nicht bis zum Uebermaass, denn das ist nicht mehr geniessen." (Eth. IV 45 Schol.)

γ) Unter allen uns umgebenden Einzeldingen ist nun keines so sehr geeignet in dem angegebenen Sinne uns nützlich zu sein und unsere Selbsterhaltung zu fördern als unsere Nebenmenschen[2]); denn der Vortheil den ein Einzelding aus seiner Berührung mit einem anderen schöpfen kann, beruht auf dem Maasse von Gemeinsamkeit, das es mit dem anderen verbindet, und nichts hat mit einander mehr Gemeinsames als die Individuen derselben

kann. s. Dem.) erga rem quam liberam esse imaginamur major ..... esse debet quam erga necessariam.

[1]) Eth. IV 45 Schol. corpus humanum indiget ut conservetur continuo novo alimento et vario, ut totum corpus ad omnia quae ex ipsius natura sequi possunt aeque aptum sit et consequenter ut mens etiam aeque apta sit ad plura simul intelligendum.

[2]) Eth. IV 18 Schol. ex his nulla praestantiora excogitari possunt quam ea quae cum nostra natura prorsus conveniunt .... homini igitur nihil homine utilius.

Gattung[1]). Durch das Zusammensein mit anderen Individuen derselben Art wird unsere Macht zu handeln und Wirkungen auszuüben erhöht und auf die ihr angemessenen Ziele hingelenkt, während sie durch Berührung mit anderen heterogenen Einzelwesen beeinträchtigt und in abweichende, ihrer Natur nicht gemässe, Bahnen gedrängt wird[2]). Die eigenthümliche Natur des Menschen, seine wesentliche, ihn von den übrigen Naturdingen unterscheidende Eigenschaft, ist aber die Vernunft und das aus ihr entspringende vernünftige Wollen und Handeln: die Vernunft ist es also auch, welche die Wesensgemeinschaft der Menschen unter einander begründet. Nichts ist also dem Menschen so nützlich als ein von der Vernunft geleiteter Mensch. (Eth. IV 35 Coroll. 1.) Vorzugsweise von dem durch Vernunft geleiteten Menschen, heisst es bei Spinoza, dass „ein Mensch dem anderen Gott sei".

[1]) Eth. IV Prop. 29. 31. quatenus res aliqua cum nostra natura convenit eatenus necessario bona est. Vgl. Coroll. ib.; Eth. IV App. 9 nihil magis cum natura alicujus rei convenire potest quam reliqua ejusdem speciei individua.

[2]) Eth. IV App. § 7. homo ..... si inter talia individua versetur quae cum ipsius hominis natura conveniunt eo ipso hominis agendi potentia juvabitur et fovebitur. At si contra inter talia sit quae cum ipsius natura minime conveniunt, vix absque magna ipsius mutatione iisdem sese accomodare poterit. — Eth. IV 35 Dem. quatenus homines ex ductu rationis vivunt eatenus tantum ea necessario agunt quae humanae naturae et consequenter unicuique homini necessario bona sunt, hoc est quae cum natura uniuscuiusque hominis necessario conveniunt. — Wenn alle Menschen sich von der Vernunft leiten liessen, so würde der Staat ohne alle präventive und repressive Gesetzesmaassregeln, durch das blosse Nebeneinanderleben der einzelnen Bürger unmittelbar gebildet sein, ja es würde im Grunde gar keiner Staatsanstalt bedürfen. Da aber die Menschen weitaus in der Mehrzahl von ihren Affecten und Begierden beherrscht werden und sich insofern gegenseitig hemmen und in ihren Interessensphären beschränken, so ist der Staat das unentbehrliche Schutzmittel gegen die Uebelstände, die ein unbeschränkter Freiheitsgebrauch des Einzelnen nothwendig mit sich führen würde: und er bedarf zu seiner Sicherung und Aufrechterhaltung der Autorität, der Erregung derselben Affecte in den Gemüthern seiner Angehörigen, durch die sie auch sonst beherrscht werden (wie Furcht vor Strafe, Hoffnung auf Belohnungen, Ruhm u. s. w.) Eth. IV 35 cum Coroll. et Schol.

Es liegt daher im Selbsterhaltungsinteresse des Einzelnen, in jeder Weise dieses Band zwischen sich und den übrigen Menschen fester zu knüpfen und zu diesem Ende Freundschaften abzuschliessen, Bündnisse einzugehen, kurz dahin zu wirken, dass die Einigkeit der Menschen in ihren Ansichten, Zielen, Bestrebungen so gross wie möglich werde; durch die Uebereinstimmung Aller in Allem[1]) würde — wenn dieses hohe Ziel überhaupt jemals erreicht werden könnte — die denkbar vollkommenste Harmonie zwischen dem Selbsterhaltungsstreben des Einzelnen und dem Interesse der Gesammtheit hergestellt werden.

β) So gross aber auch die Förderung ist, welche uns durch den Verkehr mit der Aussenwelt zu Theil wird, wenn wir die Mittel, die sie in so überreichem Maasse darbietet, uns zu eigen zu machen und zum Zwecke unserer Selbsterhaltung zu verwerthen verstehen; so ist doch andererseits einmal eben diese Verwerthung selbst, und die Möglichkeit die Natur unseren Zwecken dienstbar zu machen, durchaus nicht immer in unsere Macht gegeben[2]), und sodann steht dem vielen Guten was die umgebenden Dinge für uns enthalten, die grössere Menge dessen gegenüber, was uns schädigt und unser Streben nach Selbsterhaltung hemmt. Alles was ein Uebel für uns ist, stammt von aussen und nicht aus unserer eigenen Natur her[3]).

---

[1]) Eth. IV 18 Schol. nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt quam quod omnes in omnibus ita conveniant ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem unumque corpus componant et omnes simul quantum possunt suum esse conservare conentur et simul omnes omnium commune utile sibi quaerant, (welcher ethisch-politische Gesammtorganismus dann eine Analogie bilden würde zu dem Einen grossen Individuum, als welches die gesammte Natur Eth. II Schol. post lemma 7 beschrieben wird.)

[2]) Eth. IV App. 32 potestatem absolutam non habemus res quae extra nos sunt ad nostrum usum aptandi.

[3]) Eth. IV App. § 6 sed quia omnia illa quorum homo efficiens est causa necessario bona sunt, nihil ergo mali homini evenire potest nisi a causis externis, nempe quatenus pars est totius naturae cuius legibus humana natura obtemperare et cui infinitis modis paene sese accomodare cogitur.

Wie Spinoza alle inadaequate Erkenntniss aus den Eindrücken (bez. Nachwirkungen) entstehen lässt, welche die Berührung mit den Aussendingen in uns zurücklässt (Eth. II 29. Schol.) und im Gegensatz dazu alle wahren und adaequaten Ansichten vom Wesen der Dinge ausschliesslich aus den eigenthümlichen Gesetzen der menschlichen Vernunft allein zu erklären versucht, ebenso findet er auch den Grund aller moralischen Inadaequatheit, alles Uebels das auf den Menschen — activ und passiv — Anwendung findet, in der Einwirkung die die umgebenden Wesen auf ihn ausüben, und leitet umgekehrt Alles was ihn von jenem befreit und zur natürlichen und sittlichen Vollkommenheit führt, lediglich aus den Voraussetzungen der menschlichen Natur ab.

Mag daher auch in den Affecten und den mit ihnen verbundenen Trieben, Begehrungen, u. s. w. ein gewisses Maass von Selbstbehauptung zur Geltung kommen: eine wahrhafte und vollkommene Realisirung und Durchführung derselben kann nur auf das eigenthümliche Wesen des Menschen selbst, d. h. auf die Vernunft-Erkenntniss und die durch sie sich vollziehende Ueberwindung der Affecte gegründet werden.

III. Die menschliche Freiheit und das höchste Gut.

1. Die Vernunft-Affecte und die menschliche Freiheit.

Wie sich die leidenden Affecte zu den inadaequaten Vorstellungen verhalten, so verhalten sich die Vernunftaffecte zur adaequaten Erkenntniss.

Wir sahen oben, dass die Vernunftaffecte nur uneigentlich als solche bezeichnet wurden, insofern ihnen die zum Begriff des Affects nothwendig gehörende Beziehung auf eine von aussen her hervorgerufene Affection abgeht. Sie sind nichts, als die aus der Vernunfterkenntniss entspringenden Willensacte, Begehrungen u. s. w. ja sie sind die Vernunft selbst sofern sie die Kraft, innerhalb und ausserhalb des Geistes gewisse Wirkungen hervorzubringen, in sich hat. Zu allen Handlungen, zu denen wir auf Grund eines leidenden Affectes bestimmt werden können, können

wir daher auch schlechthin durch die Vernunft bestimmt werden[1]), ja um Vieles sicherer und unmittelbarer. Denn sofern wir vernünftig erkennen und adaequate Ideen haben, handeln wir schon eo ipso, im Affect dagegen kommt unsere active Kraft und Spontaneität nie völlig rein zum Durchbruch; es ist ihr stets ein gewisses Maass von Passivität beigemischt.

Hiermit ist unmittelbar die Nothwendigkeit gegeben, dass die Vernunftaffecte, soweit sie eben noch Affecte sind, nur solche der Lust und des sich daran anschliessenden Begehrens (cupiditas) sein können[2]).

Denn in der Lust an sich liegt ja Selbstbehauptung und Wesenserhöhung, soweit die Lust diese Wesenserhöhung involvirt, ist sie nothwendig gut und stimmt daher mit der Vernunft überein. (Eth. IV 59. Dem. quatenus laetitia bona est eatenus cum ratione convenit et qs.) Aber wir sahen auch, dass die Lust als leidender Affect nie ganz ausreicht zu einer vollkommenen Realisirung der Selbsterhaltung, weil der Grad und die Intensität des leidenden Affects und damit Werth oder Unwerth desselben für unsere Lebenserhaltung durchaus abhängig von der Stärke und Gewalt der ihn bewirkenden äusseren Ursache und somit von unserer Bestimmung unabhängig ist.

Dem gegenüber ist es der grösste Vorzug des Vernunfterkennens und des auf ihm beruhenden Begehrens und Handelns,

[1]) Eth. IV 59. Ad omnes actiones ad quas ex affectu qui passio est determinamur possumus absque eo a ratione determinari. — Eth. V 4 Schol. omnes cupiditates quibus ad aliquid agendum determinamur tam oriri possunt ab adaequatis quam ab inadaequatis ideis.

[2]) Eth. III 59 inter omnes affectus qui ad mentem quatenus agit referuntur nulli sunt quam qui ad laetitiam vel cupiditatem referuntur. — Die Vernunftaffecte fasst Spinoza unter dem Namen der fortitudo zusammen, welche er wieder in animositas und generositas zerfallen lässt. Unter der ersteren versteht er alle auf das Streben nach Selbsterhaltung, wie es sich auf Grund des Vernunftgesetzes darstellt, unmittelbar bezüglichen Acte und rechnet zu ihr im Besonderen Mässigkeit, Selbstbeherrschung, Geistesgegenwart u. s. w. Unter generositas versteht er das Streben, vermöge dessen ein Jeder bloss nach der Vorschrift der Vernunft den übrigen Menschen beizustehen und sie durch Freundschaft an sich zu ketten bemüht ist.

dass wir dabei rein durch Gesetze unserer Natur determinirt werden[1]). Auf diesem Gegensatz beruht der Vorzug der Vernunftaffecte vor den leidenden und ihre ausschliessliche Fähigkeit allein als Grundlage einer vollkommenen Befriedigung des Strebens nach Selbsterhaltung zu dienen. Die Unzulänglichkeit der leidenden Affecte hierzu wurde oben insbesondere an drei Punkten nachgewiesen; an genau denselben Punkten lässt sich zeigen, dass die Vernunftaffecte ihr Ziel in demselben Maasse erreichen als es jene verfehlen.

1. Die Freude als Affect und das aus ihr entspringende Begehren konnte verderblich wirken dadurch, dass sie in Bezug auf einen einzelnen Theil unseres Organismus bis zum Uebermaass gesteigert auftrat und insofern das normale Verhalten des Gesammtorganismus störte und in Frage stellte. Das aus der Vernunft hervorgehende Begehren kann niemals nach dieser Richtung hin ein Uebermaass haben, weil es der Vernunft als dem adaequatesten Ausdruck unseres wahren Wesens und unserer gesammten Natur, nie um die einseitige Erhaltung und Steigerung des Lebens in einem Theile unserer Organisation, sondern um das harmonische Zusammenwirken aller Theile zum Zwecke der Selbsterhaltung zu thun ist[2]).

2. Es ist der Mangel der Affecte und des affectiven Begehrens, dass sie nur auf augenblickliche Befriedigung des Selbsterhaltungstriebes bedacht sind. (S. o. S. 47 f.) Die Folge davon ist dass der Geist im Zustande des Affects oft eine unbedeutende Lust oder ein geringfügiges Gut des Augenblicks um den Preis eines heftigeren Schmerzes oder eines grösseren Uebels in der Zukunft erkauft. Die Vernunft dagegen und das durch sie geleitete Begehren steht den Dingen gleich objectiv und ruhig abwägend gegenüber, mag es sich um etwas gegenwärtig vorliegendes oder um etwas erst in ferner Zukunft zu

[1]) Eth. IV 52 Dem.; 59 Dem. ex ratione agere nihil aliud est quam ea agere quae ex necessitate nostrae naturae in se sola consideratae sequuntur.

[2]) Eth. IV 61 cupiditas quae ex ratione oritur excessum habere nequit.

Erwartendes handeln[1]); ist es doch der Vernunfterkenntniss wesentlich die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit (d. h. also ohne Rücksicht auf ihre Existenz in der Zeit) zu betrachten. So weit daher unser Geist überhaupt die Zukunft in der Gegenwart voraus zu erkennen und mit in Berechnung zu ziehen vermag (dies ist ja immer nur in beschränktem Maasse möglich), wird er, sofern er vernünftig denkt und handelt, Gegenwärtiges mit keinem anderen Affect begleiten, als Zukünftiges[2]), und somit stets eine geringere Lust und ein geringeres Gut des Augenblicks unbedenklich hingeben um eines grösseren in der Zukunft willen, und ebenso ein kleineres Uebel in der Gegenwart gern auf sich nehmen, wenn durch dasselbe ein dauerndes Gut in der Zukunft mit herbeigeführt wird u. s. w.[3]).

3. Soweit wir den Affecten unterworfen sind, d. h. soweit wir von äusseren Ursachen hin und her geworfen, schwanken, wie die sturmgepeitschten Wellen des Meeres[4]) leiden wir, denn all unser Denken, Fühlen und Wollen ist beherrscht durch die von aussen kommende Einwirkung, stehen unter der Herrschaft des Uebels (indem wir theils durch die Gewalt der äusseren Ursachen unmittelbar in unserem Selbsterhaltungsstreben gehemmt sind, (s. o. S. 49 u. 56) theils unter ihrem Einfluss uns zu solchen Handlungen verstehen müssen, welche unserem Lebensinteresse zuwider laufen), und sind unfrei und geknechtet; unter der Leitung der Vernunft dagegen erreichen wir das Gute unmittelbar (Eth. IV 63 Coroll.), so dass das Uebel keinen Eingang finden kann (ib.), handeln schlechthin aus Tugend und sind frei!

a) Gut ist das, was unsere Selbsterhaltung fördert[5]), schlecht das, was sie hemmt oder, wie Spinoza sich ausdrückt, das, wovon wir wissen, dass es uns an der Erreichung eines Gutes hindert[6]). Die Selbsterhaltung des Geistes ist aber unmittelbar realisirt in der Vernunfterkenntniss, als der vollkommensten Ausübung der

[1]) Eth. IV 62 quatenus mens ex rationis dictamine res concipit, aeque afficitur sive idea sit rei futurae sive praesentis. [2]) Eth. IV 62 Schol.
[3]) Eth. IV 66 cum Coroll. [4]) Eth. III 59 Dem.
[5]) Eth. IV Def. 1. [6]) Eth. IV Def. 2.

eigenthümlichen, wesentlichen Function des Geistes, des Erkennens (oder wie man im Sinne Spinoza's ebenfalls sagen könnte, „als der unmittelbaren Manifestation der Substanz des Geistes selbst“ [der adaequaten Ideen[1])]). Das Gut also, das wir, sofern wir vernunftgemäss erkennen und handeln, erlangen, ist unmittelbar die vernünftige Erkenntniss selbst[2]), und wenn alles das ein Uebel ist, was uns an der Erreichung eines Gutes verhindert, so ist vor Allem jede gewaltsame Unterbrechung und Ablenkung von dem Streben nach Erkenntniss ein Uebel, also insbesondere die Leidenschaften und die in ihnen sich kundgebende Gebundenheit und Abhängigkeit von äusseren Einflüssen[3]).

[1]) Vgl. bes. Eth. IV 26 Dem. rationis essentia nihil aliud est quam mens nostra quatenus clare et distincte intellegit.
[2]) Eth. IV 27 Vgl. 28.
[3]) Es bedarf wohl keiner besonderen Hervorhebung dass, wofern die Begriffe „gut“ und „schlecht“ etwas Objectives, in den Dingen selbst Liegendes bedeuten sollen, kein Raum für sie in der Lehre Spinoza's ist. Die Ausdrücke „gut“ und „schlecht“ stehen bei Spinoza nie ohne die — ausdrücklich hinzugefügte oder doch stillschweigend zu ergänzende — Beziehung auf die Person oder Sache, für welche etwas gut oder schlecht ist. — Hieraus ergiebt sich, dass man nicht einmal für den Menschen und das Gebiet seiner Thätigkeit diese Begriffe im absoluten Sinne anwenden darf (der Satz: „dieser Mann hat gut oder schlecht gehandelt“ (absolut), ist auf spinozistischem Standpunkt gar nicht zu verstehen), geschweige denn sie auf die Natur und ihre Erscheinungen übertragen darf. — Die Dinge sind an und für sich weder gut noch schlecht, weder vollkommen noch unvollkommen; insofern sie aber alle gleichmässig aus Gottes unendlicher Natur hervorgegangen sind, alle gleich vollkommen (Eth. I App.), und sie können unmöglich dadurch an Vollkommenheit einbüssen, dass sie unsere Sinne angenehm oder unangenehm berühren, uns nützen oder schaden u. s. w. (Eth. I App.) Vollends die Idee des Uebels und des Bösen kann, da sie eine Negation in sich schliesst, niemals in die Natur hineingetragen werden. Bei Gott ist keine Idee des Uebels (Epist. 32 P. 541 Paulus). Nur dadurch, dass unser Verstand die Dinge bruchstückweise, verstümmelt und einseitig begreift, kommen wir zur Vorstellung des Uebels (Eth. IV 73 Schol.). Wenn wir nur adaequate Vorstellungen hätten und von aussen keine Hemmungen unseres Selbst erführen, würden wir den Begriff des Schlechten und folglich auch den des Guten niemals bilden. (Eth. IV 64 Coroll. vgl. Prop. 68.) — Spinoza bleibt sich jedoch hierin nicht ganz consequent; die Wendung, dass die Dinge alle in gleicher Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden sind, führt einmal zu

b) Tugend ist das Vermögen zu handeln und Wirkungen hervorzubringen bloss aus der Kraft unserer Natur[1]); solche Wirkungen bringen wir aber bloss hervor, soweit wir adaequate Vorstellungen haben[2]), d. h. soweit wir vernünftig erkennen. Tugend ist also allein, Handlungen vollziehen nach den Gesetzen der Vernunft[3]). Oder:

Tugend ist das Streben nach Selbsterhaltung auf Grund der Gesetze der eigenen Natur. (Eth. IV Def. 8.) Die vollkommenste Befriediguug findet dieses Streben aber im adäquaten oder Vernunft-Erkennen, (Eth. IV 26. 27. S. o. S. 38) folglich handeln wir tugendhaft nur in Ausübung und Anwendung der vernünftigen Erkenntniss. Tugend ist vollkommene Thätigkeit der Vernunft[4]).

c) Indem der Mensch beim Handeln nach der Vernunft, und bei ihm allein, lediglich durch die Gesetze seiner Natur bestimmt ist, so ist er also, soweit er vernünftig handelt, frei.

Die beste Begriffsbestimmung der Freiheit ist wohl die im Tract. polit. II 8. gegebene, die beste deshalb, weil sie alle für Spinoza's Bewusstsein vorzüglich wichtigen Seiten dieses Be-

einem eigenthümlichen dem Leibniz'schen sich annähernden Optimismus (Eth. I App., die Leibniz'sche Formel dass Gott für jede Stufe der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ein Wesen habe schaffen müssen, welches dieselbe einzunehmen bestimmt sei, findet sich schon hier) und sodann im weiteren Verlauf zu einer Wiedereinführung des Begriffes der Vollkommenheit und im Anschluss daran des Guten in einem von der zuerst so entschieden abgelehnten objectiven Bedeutung sehr wenig verschiedenen Sinne. — Doch konnten alle diese Momente hier nur in Kürze angedeutet werden.

[1]) Eth. IV Def. 8 per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est virtus quatenus ad hominem refertur est ipsa hominis essentia seu natura quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. Vgl. IV 24 Dem.

[2]) Eth. III Prop. 1 Vgl. Def. 2.

[3]) Eth. IV 23. homo quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo quod ideas habet inadaequatas non potest absolute dici ex virtute agere, sed tantum quatenus determinatur ex eo quod intelligit. Vgl. Eth. IV 24. 37 Schol.

[4]) Eth. IV 26. Dem. est ergo hic intelligendi conatus primum et unicum virtutis fundamentum.

griffs besonders scharf hervortreten lässt. Sie lautet: „Ich nenne den Menschen frei in wiefern er von der Vernunft geleitet wird, weil er insofern durch Ursachen, welche aus seiner Natur zureichend erklärt werden können, zum Handeln determinirt wird, obschon er von ihnen nothwendig determinirt wird; denn die Freiheit hebt die Nothwendigkeit nicht auf, sondern setzt sie."

Freiheit ist also Handeln gemäss den Gesetzen der eigenen Natur und als solches Handeln gemäss den Gesetzen der Vernunft, endlich ist sie nothwendiges Handeln nach Natur und Vernunft.

α) Die Freiheit als Naturgemässheit. Als solche zeigt sie sich vorzugsweise in der Unabhängigkoit von äusseren Einflüssen. Sie hat also zu ihrer Grundbedingung das Streben nach Selbsterhaltung im strengsten Sinne des Wortes und schliesst alle diesem Streben zuwiderlaufenden Handlungen, sollten sie auch scheinbar aus der freien Selbstbestimmung des Individuums hervorgehen, als unfreie von sich aus[1]).

Der Selbstmörder z. B., obwohl nach vorausgehender Ueberlegung und selbstgefasstem Entschlusse handelnd, ist unfrei, insofern die Motive zu seiner That doch nicht rein aus den Gesetzen seiner Natur abgeleitet werden können, vielmehr immer, wenigstens zum Theil in irgend welchen äusseren Umständen zu suchen sind[2]). Diese zwingen ihn etwas zu thun, was seiner eigenen Natur zuwiderläuft, denn Niemand kann unter dem bestimmenden Einfluss seiner eigenen Natur, deren oberstes Gesetz die Selbsterhaltung ist, zu dem gerade entgegengesetzten Entschlusse der Selbstvernichtung gedrängt werden.

β) Die Freiheit als Vernunftgemässheit. Hier kommt besonders ihr Gegensatz gegen die Affecte und die aus diesen entspringenden Triebe in Betracht, insbesondere gegen die

[1]) Tract. polit. II § 7. . . . . quo homo magis a nobis liber concipe-retur eo magis cogeremur statuere, ipsum se necessario debere conservare . . . .

[2]) Eth. IV 18 Schol.; Tract. polit. IV 5; Eth. IV 20 Schol. Vgl. noch bes. Eth. IV 67. homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat.

beiden Affecte, welche dem Begriffe der Freiheit in Spinoza's Sinne am schroffsten gegenüberstehen, nämlich Furcht und Hoffnung[1]). Wer Gutes thut, aus Furcht vor Strafe, also das Gute thut, um einem Uebel auszuweichen, ist nicht frei[2]), wohl aber, wer von der Vernunft angetrieben, ein Gutes um seiner selbst willen begehrt[3]). Unfrei ist der Kranke, der aus Furcht vor dem Tode die Arznei, die ihn davor bewahrt, zu sich nimmt, frei dagegen der Gesunde, der sich der Speise erfreut, ohne an den Tod zu denken. Ebenso ist der Richter, welcher den Angeklagten nicht aus Hass oder Jähzorn, sondern aus Gerechtigkeitsliebe und im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt verurtheilt, frei, denn er ist dabei ausschliesslich von der Vernunft geleitet[4]).

Freiheit und Vernunft fallen unmittelbar zusammen[5]).

Desshalb will auch Spinoza im Staate das Zuwiderhandeln gegen die Gesetze der Vernunft nicht gern Vergehen und die Zähmung der Triebe und Leidenschaften nicht gern Gehorsam (obsequium) genannt wissen: „denn die menschliche Freiheit besteht nicht in der Willkür der Begierden, und die Leitung der Vernunft ist keine Knechtschaft“[6]).

Freiheit und Vernunft decken sich in Spinoza's Anschauung so vollkommen, dass nach ihm der von der Vernunft geleitete Mensch im Staate, wo er nach dem gemeinsamen Gesetz Aller lebt, in höherem Grade frei ist, als im Naturzustande, wo er nur sich gehorcht[7]).

γ) Endlich ist Freiheit nothwendiges natur- und vernunftgemässes Handeln. Freiheit und Nothwendigkeit sind als solche bei Spinoza keine Gegensätze, vielmehr steht der Freiheit als der inneren Nothwendigkeit der durch äussere Ursachen bewirkte Zwang entgegen; das durch die Vernunft bestimmte Han-

[1]) Eth. IV 47 Schol. quo magis ex ductu rationis vivere conamur, eo magis a spe minus pendere et metu nosmet liberare . . . . conamur.
[2]) Eth. IV 63. [3]) ib. Coroll. [4]) Eth. IV 63 Schol. 2.
[5]) Tract. pol. II 20. [6]) Tract. polit. II 20. Vgl. Eth. IV Praef.
[7]) Eth. IV 73. Vgl. das Römische legis servos esse oportet, quo liberi simus.

deln erscheint daher als freies, insofern der Mensch durch keinen äusseren Zwang dazu determinirt ist, als nothwendiges dagegen, insofern es aus den Gesetzen seiner Natur nothwendig erfolgen muss. Doch hat Spinoza diese Seite des Freiheitsbegriffes für die Feststellung des eigenthümlichen Wesens der menschlichen Freiheit nicht weiter beachtet. Sehr wichtig dagegen ist sie für die Bestimmung des allgemeinen metaphysischen Verhältnisses der Substanz zu den Modis geworden, indem die Substanz oder Gott insofern und insofern allein als freie Ursache der Welt bezeichnet wird, als er sie rein aus der Nothwendigkeit seiner Natur hervorgebracht hat.

2. *Die Macht der Vernunft über die Affecte.*

1. In der Vernunft und dem durch sie geleiteten Handeln ist Freiheit d. h. zielbewusste Thätigkeit zum Zwecke der Selbsterhaltung auf Grund der Gesetze unserer eigenen Natur. Im Affect dagegen und dem damit verbundenen Begehren, sind wir von aussen auf uns einstürmenden Einflüssen machtlos hingegeben, und also unfrei. In dem Maasse in welchem die Vernunft im Menschen die Leidenschaften überwiegt — und überwindet, liegt daher zugleich das Maass seiner Freiheit[1]).

Aber Vernunft ist zuerst und zuletzt doch Erkenntniss und bei Spinoza vor Allem Erkenntniss der Affecte und ihrer Nichtigkeit, und die im fünften Theil der Ethik angegebenen Heilmittel, welche die Vernunft gegen die Affecte aus sich selbst schöpft, beruhen fast alle auf dem Gegensatz ihrer selbst als adaequater Erkenntniss zu den den Affecten zu Grunde liegenden inadaequaten Ideen.

Damit scheint es nun im Widerspruch zu stehen, wenn Spinoza (Eth. IV 7) sagt, dass ein Affect weder gehemmt noch überwunden werden kann, es sei denn durch einen Affect der entgegengesetzten Art der stärker ist als der erstere und bald darauf an einer anderen Stelle: „Die richtige Erkenntniss des

[1]) Vgl. Tract. polit. II 20. humana libertas eo major est, quo homo magis ratione duci et appetitus moderari potest.

Guten und Schlechten kann als solche keinen Affect aufheben, sondern nur soweit sie selbst in der Form des Affects auftritt". (Eth. IV 14.)

Es entsteht also die Schwierigkeit, diese beiden Bestimmungen mit jener Thatsache (der wirklich erfolgenden Ueberwindung der Affecte durch Erkenntniss) in Einklang zu bringen. Da scheint nun Folgendes beachtet werden zu müssen:

1. Der Bestimmung, dass kein Affect gezügelt oder aufgehoben werden kann, ausgenommen durch einen stärkeren der entgegengesetzten Natur, wird auch in der Lehre von der Ueberwindung der Affecte durch die vernünftige Erkenntniss insoweit Rechnung getragen, als sich, wenigstens zum Theil, die vollständige Unterdrückung der Affecte nicht durch das abstracte Erkennen unmittelbar, sondern mit Hülfe der aus diesem entspringenden rationalen oder Vernunft-Affecte, vollzieht[1]). Ja selbst die Aufhebung der Affecte durch ihre unmittelbare Verbindung mit der Gotteserkenntniss, welcher Spinoza unter allen Mitteln zur Bändigung der Affecte den grössten Werth beimisst, soll sich doch ebenfalls erst in der durch diese Erkenntniss geschaffenen Liebe vollenden[2]).

2. Wenn ferner Spinoza sagt, dass die Erkenntniss des Guten und Schlechten als solche nicht vermögend sein soll, den Affect zu beseitigen, so ist zu erinnern, dass die hier gemeinte Erkenntniss im Unterschied von derjenigen, welche nachher wirklich die Ueberwindung der Affecte vollbringt, zur inadaequaten gerechnet werden muss[3]). Die Erkenntniss des Guten und Schlechten als solchen, d. h. als Guten und als Schlechten, ist ja nach Spinoza nichts anderes als die Affecte der Lust und Unlust selbst, soweit wir uns ihrer deutlich bewusst sind[4]). Die

[1]) von deren Wirksamkeit zu gedachtem Zwecke Spinoza besonders Eth. V Prop. 10 Schol. handelt.

[2]) Eth. V 15 Vgl. Prop. 20 Schol. nullum dari affectum, qui huic amori directe sit contrarius ..... atque adeo concludere possumus hunc erga deum amorem omnium affectuum esse constantissimum. Vgl. Tract. polit. II 22.

[3]) Eth. IV 64. cognitio mali est cognitio inadaequata.

[4]) Eth. IV 8.

Erkenntniss des Guten und Schlechten ist also das Bewusstsein von dem Affect als einem solchen, oder Erkenntniss des Affects als Affect. Als solche aber ist sie eben nothwendig inadaequate Erkenntniss, weil jeder Affect, insofern er anf einer partiellen Affection beruht, eine Beschränkung und Negation in sich schliesst. Die Betrachtung der eigenen Ohnmacht z. B. als einer solchen ist inadaequat, weil der Mensch dabei nur seine Abhängigkeit und Hemmung durch etwas, was stärker ist als er selbst, also nur das, was seine eigene Natur einschränkt und theilweise negirt, ins Auge fasst[1]).

Doch waltet hierbei — und das macht die ganze Frage etwas verwickelt — schon von vornherein ein wohl zu beachtender Unterschied zwischen den beiden Hauptklassen von Affecten ob. Im Unlust-Affect nämlich ist ausschliesslich Wesenshemmung und Negation zu finden, im Lust-Affect dagegen ist Wesenssteigerung und Wesensherabsetzung, Actives und Passives, Position und Negation in eigenthümlicher Weise miteinander verknüpft. In Bezug auf diese also ist es die inadaequate Betrachtungsweise, welche ihre negative Seite, und die adaequate, welche das Positive, d. h. das Maass von Wesenserhöhung, das in ihnen liegt, hervorhebt. Bei dem Affect des Ruhmes z. B. ist es die inadaequate Betrachtungsweise, welche seine Nichtigkeit, seinen häufigen Missbrauch, seinen schnellen Wechsel u. s. w. hervorhebt, wogegen umgekehrt die adaequate Weise der Auffassung seinen Werth als Mittel zur Wesenserhaltung des Menschen, sein rechtes Maass u. s. w. zum Gegenstand ihrer Betrachtungen macht[2]).

Da somit diejenige Erkenntniss welche zur Aufhebung eines Affectes nicht ausreichen soll, nothwendig inadaequate Erkenntniss ist, so widerspricht jene Bestimmung der im fünften Theil vorgetragenen Lehre von der Macht der Erkenntniss über die Affecte nicht.

[1]) Eth. IV 53 Dem. si homo dum se ipsum contemplatur aliquam suam impotentiam percipit, id non ex eo est, quod se intelligit, sed ex eo quod ipsius agendi potentia coercetur.

[2]) Eth. V 10 Schol.

3. Was nun die Art und Weise selbst betrifft, in welcher die Ueberwindung der Affecte durch das Erkennen zu Stande kommt, so kann es hier nicht die Aufgabe sein, alle von Spinoza darüber aufgestellten Bestimmungen im Einzelnen durchzugehen, es muss genügen, einen für die Beurtheilung des ganzen Verhältnisses nicht unwichtigen Gesichtspunkt, der diese Lehre von der Herrschaft der Vernunft über die Affecte zugleich in eine eigenthümliche Verbindung setzt mit der oben (S. 45 ff.) gegebenen Ableitung der Affecte von der inadaequaten Erkenntniss, besonders herauszuheben. Es zeigt sich nämlich bei näherer Betrachtung ein eigenthümliches Verhältniss der Symmetrie zwischen der Art, wie die Affecte durch die inadaequate Erkenntniss genetisch bedingt sind und der Art, in welcher die Vernunfterkenntniss dieselben überwindet. In ihrer auf Aufhebung der Affecte gerichteten Thätigkeit hält sich die Vernunft vorzugsweise an diejenigen Seiten derselben, in welchen ihre Natur als inadaequate Vorstellungen besonders deutlich hervortritt. Wenn gleichsam das Irrationale in den Affecten aus ihrer Abhängigkeit von den inadäquaten Ideen herstammt, so ist es das Bestreben der Vernunft, kann man sagen, gerade in diesen Punkten die Affecte zu rationalisiren. Es wird dies sogleich aus einer kurzen Gegenüberstellung der in Frage kommenden Bestimmungen deutlich werden.

Schon im Allgemeinen aber bekundet sich die Absicht einer gewissen Symmetrie in dem Satze den Spinoza an die Spitze seiner Lehre von der menschlichen Freiheit stellt[1]): „Wie sich die Gedanken und Vorstellungen im Geiste ordnen und verknüpfen, so ordnen und verknüpfen sich auch die körperlichen Affectionen und Eindrücke“. Dieser Satz ist die directe Umkehrung des Satzes (auf den oben die Theorie der inadaequaten Vorstellungen und im Anschluss daran, der Affecte, gegründet worden war)[2]): dass sich die Vorstellungen

[1]) Eth. V 1.

[2]) Eth. II 18 Schol. Dabei kommt freilich in beiden Fällen der Parallelismus der Attribute zu kurz. Das eine Mal wird derselbe auf Kosten des Attributes des Denkens und das andere Mal auf Kosten des Attributes der Ausdehnung eludirt. Spinoza will die vollkommene Indeterminirtheit des Körpers durch den Geist und umgekehrt festhalten, die Absicht geht dahin, dass die volle Gleichung zwischen Leib und Seele bestehe; thatsächlich aber documentirt sich in der Affecten-Lehre ein einseitiges Uebergewicht des Körpers über den Geist und umgekehrt in der Freiheitslehre ein unberechtigter Primat des Geistes vor dem Körper.

und Gedanken ordnen und verknüpfen gemäss der Ordnung und Verknüpfung der körperlichen Affectionen.

Die einzelnen in Betracht kommenden Bestimmungen sind nun folgende:

1. Die jedesmalige Form des Affects (als einer inadaequaten Vorstellung) beruht auf der Form der dieser vorausgehenden (genauer ihr parallel gehenden) körperlichen Affection, und diese wieder auf der Natur des sie verursachenden äusseren Gegenstandes. Die Stärke des Affects (und unter Umständen sein verderbliches Uebermaass) hängen also ab von der Macht und Stärke der äusseren Ursache. Wenn es nun gelingt, den Affect bloss als psychisches Gebilde unter Ausserachtlassung der ihn hervorrufenden Person oder Sache (also das bloss Formale desselben)[1]) zum Object des Denkens zu machen, so wird allmählich die äussere Ursache nicht mehr mit vorgestellt werden und mithin nach und nach aufhören, Gegenstand (Inhalt) des Affects zu sein. —

Dies aber ist die eigenthümliche Verfahrungsweise der Vernunft[2]) oder vielmehr eine bestimmte Art derselben nach Spinoza.

2. Die Affecte als inadaequate Vorstellungen bilden sich auf Grund der zufälligen Ordnung und Verknüpfung unserer Affectionen. Das Bestreben des Geistes sofern er unter Leitung

[1]) Vgl. bes. Eth. V Prop. 3 und Eth. II 21 Schol.

[2]) Eth. V Prop. 2 si animi commotionem seu affectum a causae externae cogitatione amoveamus et aliis jungamus cogitationibus, tum amor seu odium erga causam externam, ut et animi fluctuationes quae ex his affectibus oriuntur destruentur. Eth. V 4 Schol.: huic igitur rei praecipue danda est opera ut ipse affectus a cogitatione causae externae separetur et veris jungatur cogitationibus. — Vgl. Eth. V Prop. 3 mit Eth. II 21 Schol.; Eth. V 20 Schol.

der Vernunft die Affecte überwinden will, muss also vor Allem darauf gerichtet sein, diese zufällige äusserliche Ordnung und Verkettung, auf Grund welcher die Affecte entstehen, zu durchbrechen, um die dem Wesen der adaequaten Erkenntniss allein gemässe immanente Ordnung des Denkens an ihre Stelle zu setzen[1]). Wenn wir z. B. auf Grund vernunftgemässer Erwägungen einen bestimmten Grundsatz, Lebensregel u. s. w. als richtig erkannt haben, und diese unserem Geiste fest einprägen, so dass wir in jedem einzelnen Falle unser Verhalten danach einrichten können, so werden wir viel weniger den Affecten unterworfen sein, als wenn wir ohne eine solche feste Norm des Wollens und Handelns jedem von aussen kommenden Impulse uns willenlos hingeben und uns von jeder anderen Affection anders determiniren lassen[2]).

3. Wenn es schon unvermeidlich ist, dass wir vermöge des unlösbaren Zusammenhanges unseres Körpers mit anderen Körpern unendlich mannigfachen Affectionen und somit auch Affecten ausgesetzt sind, so ist es doch der wesentliche Mangel dieser, dass sie nur gewisse particuläre Beziehungen eines einzelnen Theiles unseres Körpers zu anderen zum Ausdruck bringen. Diese wird daher die Vernunft in ihrer auf Ueberwindung der Affecte gerichteten Thätigkeit aufzuheben, und mittels Hervorhebung jener wesentlichen, allen Dingen gemeinsamen Qualitäten, welche ihr eigenes Erkenntnissgebiet ausmachen (s. o. S. 28 f.), zu verdrängen bemüht sein[3]).

Was aber allen Dingen wesentlich gemeinsam ist, ist zuerst und zuletzt doch nur ihr Begriffensein unter demselben Attribut

[1]) Eth. V 20 Schol. . . . . denique in ordine, quo mens suos affectus ordinare et invicem concatenare potest. Eth. V 10 Schol. . . . . major vis requiritur ad affectus secundum ordinem ad intellectum ordinatos et concatenatos coercendos quam incertos et vagos. [2]) Eth. V 10 Schol.

[3]) Eth. V 20 Schol. Affectuum remedio . . . . . quod consistit in multitudine causarum a quibus affectiones quae ad rerum communes proprietates. . . . . referuntur. Eth. V 7 Dem. Affectus qui ex ratione oritur refertur necessario ad communes rerum proprietates quas semper ut praesentes contemplamur.

(also für die Körper die Ausdehnung, für die Vorstellungen ihre gemeinsame Abhängigkeit vom Attribut des Denkens) und — sofern der Unterschied der Attribute nur ein functioneller ist — ihr gleichmässiges Inhaeriren in der Substanz oder in Gott. Soweit also die Vernunft alle Einzeldinge unmittelbar auf Gott bezieht, verschwindet das, was sie zu einzelnen macht, all ihre Besonderheiten, Unterschiede, Gegensätze. Denn alles dieses stammt nur von einer, ihrem wahren Wesen fremden Beschränkung und theilweisen Negation her, und muss von selbst in sich zusammenfallen, sobald die Dinge aus den zufälligen, äusserlichen Verbindungen, in welchen sie in der Erfahrung auftreten, losgelöst und bloss nach ihrer davon gänzlich unabhängigen Realität und Substanzialität betrachtet werden. — Ein Affect also, der unmittelbar auf Gott, als auf seine oberste Ursache, bezogen wird, hört auf, ein Leiden (passio) und damit ein Affect zu sein. Soweit wir Gott als Ursache unserer Traurigkeit ansehen, hört die Traurigkeit auf Traurigkeit zu sein; soweit wir Gott als Ursache unserer Traurigkeit ansehen, freuen wir uns[1]). Aber diese Freude ist nicht mehr Affect, denn es liegt ihr keine äussere Affection zu Grunde, sie hat keine Passivität, keine Negation mehr in sich: sie ist Freude nicht ursprünglich, sondern nur in abgeleiteter Weise, Freude sofern absolute Wesenserhöhung und reine Actualität sich zugleich als Freude äussert[2]). Wenn die Freude im Affect als ein Uebergang zur Vollkommenheit (d. h. zur vollendeten Selbsterhaltung) bezeichnet werden konnte, so ist dagegen die Freude, welche aus der Gottes-Erkenntniss entspringt, die Vollkommenheit selbst[3]). Indem wir uns aber Gottes als der Ursache der Freude bewusst werden, geht aus ihr unmittelbar die Liebe zu Gott hervor[4]). Erst in dieser kommt die Ueberwindung der Affecte durch die Vernunft zum Abschluss.

---

[1]) Eth. V 18 Schol. [2]) Eth. V 27 Dem. [3]) Eth. V 33 Schol.

[4]) Eth. V 15; V 32 Coroll.; V 16 vgl. Tract. de intell. emendat. p. 416 Paulus.

3. *Das höchste Gut.*

Die Erkenntniss Gottes und die mit ihr unmittelbar verbundene Liebe zu Gott bewirkt die Aufhebung der Affecte; aber die Erkenntniss Gottes ist auch selbst „Affect“[1]), insofern sie an und für sich selbst schon die vollkommenste Befriedigung des Strebens nach Selbsterhaltung in sich schliesst. Soweit der Mensch vernünftig denkt, kann er nichts als seiner Selbsterhaltung zuträglich erachten ausser was ihn der Vollendung seiner Erkenntniss näher bringt[2]). Das höchste aber was wir erkennen können, ist Gott[3]). Die Erkenntniss Gottes und die aus ihr sich ergebende Liebe ist daher die denkbar höchste Befriedigung, welche dem Streben nach Selbsterhaltung gewährt werden kann; auf ihr ruht unsere reinste Selbstzufriedenheit und unsere Glückseligkeit (beatitudo): sie ist das höchste Gut[4]).

Indem aber das höchste Gut, welches formal natürlich als vollkommene Befriedigung des Strebens nach Selbsterhaltung bestimmt werden musste, jetzt material als Erkenntniss Gottes und die aus dieser Erkenntniss entspringende intellectuale Liebe zu Gott bestimmt wird, so wird es zugleich deutlich, wie jeder Einzelne seiner Selbsterhaltung rücksichtslos nachstreben kann, ohne befürchten zu müssen, die Uebrigen in ihrem gleichfalls auf Selbsterhaltung gerichteten Streben zu beeinträchtigen, oder von ihnen in dem seinigen beinträchtigt zu werden, denn die Erkenntniss Gottes ist ein solches Gut, dessen nicht nur alle theilhaftig werden können, ohne sich gegenseitig in ihren Interessen-Sphären zu hemmen und zu beschränken, sondern es ist auch seiner Natur nach so beschaffen, dass, je heftiger jeder Einzelne es für sich allein begehrt, desto mehr alle zusammen sich unter einander innerlich verbunden fühlen.

---

[1]) In dem Sinne, wie die Vernunftaffecte Affecte sind.
[2]) Eth. IV 26. 27.
[3]) Eth. IV 28 Dem.
[4]) Eth. IV App. Cap. 4; Prop. 28 ib. Dem. — Eth. V 34 Coroll. V 20 Dem. Hic erga Deum amor summum bonum est quod ex rationis dictamine appetere possumus.

Damit dies deutlich werde, genügt eine kurze Zusammenstellung der auf das Verhältniss des höchsten Gutes bezüglichen Bestimmungen:

a) Gut ist was die Selbsterhaltung fördert: die vollkommenste Förderung und Befriedigung findet das Streben nach Selbsterhaltung nur im Erkennen (Erkennen = adaequates oder Vernunft-Erkennen). Das höchste Object der Vernunfterkenntniss (ja das ausschliessliche auf ihrer höchsten Stufe) aber ist Gott oder die Substanz, als das was allem Existirenden als sein innerstes Wesen innewohnt: das höchste Gut des menschlichen Geistes ist also die Erkenntniss Gottes, sowie die aus dieser Erkenntniss unfehlbar sich ergebende Liebe.

b) Die Erkenntniss Gottes als dessen, was jedes Ding als sein Wesen und seine Substanz bejaht, ist nothwendig adaequat und Allen gemeinsam. Die Erkenntniss Gottes ist aber das höchste Gut (s. a), mithin ist das höchste Gut Allen gemeinsam und für Alle gleichmässig erreichbar[1]).

c) Das Streben des Menschen nach Selbsterhaltung ist das Wesen des Menschen selbst, sofern es in Actualität begriffen und mit der Kraft zu handeln und zu wirken ausgestattet gedacht wird. Das Wesen des Menschen ist aber das, vermöge dessen er in Gott und Gott in ihm ist, ist also seine Zugehörigkeit zum Sein Gottes oder der Substanz, ja ist diese selbst so weit sie sich in der Form der menschlichen Natur darstellt. Das Wesen des Menschen ist also das, was auch den anderen Dingen als ihr Wesen innewohnt, und somit die Grundlage der wesentlichen Gemeinschaft zwischen dem Menschen und den anderen Einzeldingen, ja die Grundlage der Einheit und Ordnung der ganzen Natur überhaupt. Der Selbsterhaltungstrieb des Einzelnen, wofern er nur rein und ungetrübt als Wesensbejahung sich entfaltet, stört daher diese Ordnung nicht nur nicht, sondern ist vielmehr die eigentliche Grundlage derselben[2]).

---

[1]) Vgl. bes. Tract. de intell. emend. pag. 416 ff. Paul.
[2]) Tract. de intell. emend. a. a. O.

d) In Wahrheit fällt das unter b) und c) Gesagte inhaltlich, zusammen, denn die Erkenntniss Gottes ist, subjectiv, das was objectiv, als unaufhebbare Wesensgemeinschaft und Seins-Ordnung in der Natur gegeben ist; Gotteserkenntniss also ist nichts als die Erkenntniss dieser Wesenseinheit alles Existirenden, und als solche bildet sie zugleich den Indifferenzpunkt für das individuelle Streben der Einzelwesen nach Selbstbehauptung und die absolute Einheit und Einerleiheit alles Geschehens. —

VITA.

Natus sum Ricardus Salinger Berolini Kal. Sextil. a. 1859. Fide institutus sum mosaica. XIV annos agenti acerbissime mihi accidit quod pater carissimus optimus immatura morte absumptus est. Anno 1868 a patre etiamtum vivo in gymnasium Leucophaeum Berolinense deductus eram, quod tum Bonitzii nunc Hofmanni auspiciis floret. Quum inde instructus testimonio maturitatis dimissus essem, anno 1876 civis Universitatis Lipsiensis factus sum, ubi per bis sex menses scholis interfui a proff. illustr. Curtius, Heinze, Avenarius, Lange, Springer, Voigt, Wundt habitis. A. 1877 Berolinum remigravi, ubi apud Facultatem philosophicam nomen professus philosophiae et philologiae studio me dedidi. Docuerunt me Droysen, Harms, Huebner, Kirchhoff, v. Treitschke, Wagner, Vahlen, Zeller, Paulsen. Quibus cum omnibus gratias ago quam maximas, tum imprimis Heinzio Lipsiensi et Zellero, qui exercitationum Aristotelicarum particeps ut essem permiserunt.

THESEN.

I.

Unser Erkennen setzt sich aus einem subjectiven und einem objectiven Factor zusammen; es ist jedoch unzulässig, den ersteren als Form und den letzteren als Inhalt des Erkennens bestimmen zu wollen.

II.

Der Satz Platos (Sophist. 256 D ff.) „Das Nichtseiende ist" schliesst einen logischen Widerspruch ein.

III.

Wenn es selbst wahr wäre, dass der Raum als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt wird, so würde daraus noch keineswegs folgen, dass der Raum reine Anschauung und nicht Begriff ist.

IV.

Die Benutzung der Schrift des Philodemus περὶ εὐσεβείας durch Cicero für das erste Buch de nat. deor. ist nicht streng erwiesen.

V.

Die von Kant gegebene Auflösung der Antinomieen ist nur für den erkenntnisstheoretischen Standpunkt des Kriticismus selbst verbindlich, die Meinung Kants jedoch als ob man sich mit der Ablehnung des kritischen Standpunktes jede Lösung selbst verlege, eine irrige; vielmehr liegt eine zureichende Gewähr für eine solche schon in der durchgängigen theoretischen Unwiderleglichkeit der Antithesis.

VI.

Die Begründung einer Moral (im absoluten, nicht blos in relativistischem Sinne) ist vom Standpunkte des Spinozismus aus möglich.